الحمد لله علی احسانه

مثنوی ظهور الله

در مطبع کلانکھوٹی طبع شد

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لاهله والصلوة على صاحبها اللهم صل عليه وآله واصحابه وسلم تسليما كثيرا **قوله** كان المراد بالعلم
المتجدد آه اعلم ان البعدية على قسمين بعدية زمانية وهي التي بها يمتنع اجتماع البعد مع القبل سواء كان
بالذات كما في اجزاء الزمان + + + + + + + + + + + + + + + او بواسطة كما في الزمانيات
وبعدية ذاتية وهي التي بها يمتنع وجود البعد بدون القبل سواء كان معه او لا كالمجردات وغيرها بالنسبة
الى البارى عز شانه والظاهر ان مراد المحشي من البعدية البعدية الذاتية فيكون حاصل قوله تحقق كل فرد منه
بعد تحقق مصداق العالم الذي هو الموصوف بالذات وهو منحصر في العلم الحصولي لانه صفة منضمة فهو
فرع لتحقق الموصوف ومتاخر عنه بالذات واما اذا اريد بالبعدية البعدية الزمانية يكون الحاصل علم تحقق
كل فرد منه بعد تحقق الموصوف بعدية زمانية اى تحقق مصداق الموصوف اولا ثم بعد زمان تحقق ذلك
الفرد وان هو الا العلم الحصولي الحادث اذ القديم بتقدمه يجامع مع كل شيء واما العلم الحضوري فما كان بعض
افراده يتحقق فيه البعدية كالعلم المتعلق بالصورة العلمية لكن جميع افراده ليس كذلك كما في علمنا بانفسنا
فان مصداق العلم والعالم فيه واحد ليس بينهما تغاير قطعا حتى تحقق البعدية بينهما كما لا يخفى والدليل
على ارادة البعدية الذاتية قوله كان فان البعدية الزمانية ظاهر من التجدد والحصول صفة فلو لم يرد
البعدية الذاتية لم يات بلفظ كان وقوله في الحاشية المنهية حيث قال لا يجوز تفسير العلم المتجدد بالعلم الحادث
لان الحادث اعم من الحصولي فيلزم التخصيص مرتين من غير ضرورة مع ان قوله الذي لا يكفي فيه مجرد الحضور
وقع صفة لقوله العلم المتجدد وقد تقرر في موضعه ان توصيف المعارف للتوضيح واوصافها مساوية لها كما

كما ان توصيف النكرة للتخصيص واوصافها مخصصة لها انتهى اللهم الا ان يقال اصطلاح البعدية الزمانية بانا
لم نرد بالعلم المتجدد والحادث فقط بل الحصولي الحادث فليس للتخصيص اذ التخصيص واحد وهو تخصيص العلم
بالمتجدد والمراد بالمساواة الصدق الكلي من جانب الصفة على طريق عموم المجاز وهو متحقق بخلاف ما
اذا اريد الحادث فقط وقد يقال من كون صفات المعارف للتوضيح انه يحدث من الصفة وضوح زائد
على ما كان للموصوف قبلها وان حصل من المجموع ولا شك في حصول هذا التوضيح فاندفع ما قيل
انه على هذا التقدير لا يحصل الوضوح او يقال لتحصيل المساواة ان المراد من هو الذي لا يكفي فيه
مجرد الحضور الذي لو امكن فيه الحضور لا يكفي وما هو الا العلم الحصولي الحادث اذ القديم لا يصدق
عليه انه لو امكن فيه الحضور لاكتفى لان الحضور عند المدرك يكفي والحضور عند الحاسة لا يتصور لبراءة العقول عنها
وايضا يناسب البعدية الذاتية قوله الآتي وليس هو الا العلم الحصولي كيف ولو كان مقيدا بالحادث لصرح
بهذا القيد ايضا فان القيدين اذا لم يكن احدهما مستغنيا عن الآخر لا بد من اتيانهما الا ان يقال اللام للعهد الخارجي
فيكون اشارة الى الحادث وايضا يلائم البعدية الذاتية الدليل الذي اورده صاحب الرسالة بقوله اذ التصور
حصول صورة الشيء في العقل فان الحصول يعم القديم والحادث فلو لم يعم المدعى لم يتم التقريب الا ان يحمل
الحصول على الحدوث او يقال ان العقل جوهر مجرد متعلق بالبدن فلا يشمل الحصولي القديم ايضا يوافق البعدية
الذاتية قوله والعلم الحضوري لا يكون بحصول الصورة لانه لو كان مقصوده اخراج الحصولي القديم
ايضا لصرح كما صرح اخراج الحضوري الا ان يقال انما اكتفى بالحضوري في الاخراج دون الحصولي القديم احالة
على المقايسة واعتمادا على الفطرة الوقادة فان قلت اذا حمل كلام صاحب الرسالة على البعدية الذاتية
يكون مخالفا للجمهور لانهم خصصوا التصور والتص[illegible]دث قلت لا شناعة فيه فان اتباع الجمهور ليس
بواجب اذ الحق ان القديم ايضا ينقسم الى التصور والتصديق اعترض عليه جدي واستاذ استاذي قدوة المحققين
المتأخرين كمال الملة والدين بانه ان اريد بالبعدية البعدية الزمانية فلا يطرد لصدقها على الحصولي القديم ولا بد من
اخراجه حتى يصح التقسيم اقول حاصله انه ان اراد المحشي بالبعدية البعدية الزمانية فلا يشمل الحصولي القديم
معه مصاحبة فلا بد في قوله وهو ليس الا العلم الحصولي من قيد يخرج الحصولي القديم حتى يصح به التقسيم
اذ التقسيم على هذا التقدير انما هو للحصولي الحادث لا للمطلق فلا يرد ما قيل من انه لما لم يشتمل الحصولي
القديم فهو خارج عنه فلا معنى لقوله فلا بد من اخراجه اذ اخراج الخارج غير معقول ثم قال ذلك المحقق فان اريد
البعدية الذاتية فهو صح وان صار اعم لكنه بسبب شموله للحصولي القديم فساد القسمة باق بحاله فلا مخلص عن
التخصيص مرتين مرة لاخراج الحضوري ومرة لاخراج بعض اقسام الحصولي اي القديم انتهى اقول لا نم ان فساد

القسمة باق اذ القسمة ح باعتبار التصور والتصديق دون البديهية والنظرية والتصور والتصديق كما يكونان في الحصولي الحادث يكونان في الحصولي القديم ايضاً كما هو التحقيق فلا يلزم التخصيص مرتين نعم له حاجة عند الانقسام الى البديهية والنظرية لانهما لا يكونان الا في الحصولي الحادث دون القديم لكن على هذا لا باس بالتخصيص مرتين اذ امتناعه انما هو بغير الضرورة لامطلقا وينبغي ان يعلم ان حمل البعدية على البعدية الزمانية ايضاً ترجيح وهو تطابق كلام المحشي في الحاشية على الحاشية الجلالية حيث قال بعد نقل كلام المصنف فهذا الكلام كما ترآه يدل على ان الانقسام الى التصور والتصديق عليه التخصيص اي تخصيص المقسم بالحصولي الحادث فان الكلام هناك في هذا التخصيص الا ان يقال انه مبني كلامه في الحاشية المذكورة على ما هو المشهور من تخصيص المقسم بالحصولي الحادث واما ههنا فمبني على ما هو التحقيق من ان القديم يكون ايضاً تصوراً وتصديقاً ثم ههنا كلام في العبارة وهو ان المصنف عرف العلم والمتجدد وصفة له والمحشي نكر العلم وجعل المتجدد بمعنى الجملة التي هي في حكم النكرة صفة له فتفسير المحشي غير مطابق للمفسر اذ الموصوف والصفة في المتن معرفتان احدهما موضحة للاخرى وفي تفسير المحشي نكرتان احدهما مخصصة للاخرى ولا بد ان يكون بين المفسر والمفسر تطابق اجيب عنه بان اللام في العلم ليس للجنس والاستغراق لانه اذن يكون الصفة اخص من الموصوف ولا للعهد الخارجي ليكون اشارة الى الحصولي الحادث اذ لا بد فيه من ذكر المعهود صريحاً اوكناية وههنا ليس كذلك فيكون اللام للعهد الذهني وهو في حكم النكرة وتعريف الصفة انما هو للمحافظة على التشاكل الصوري فيكون في المتن الصفة والموصوف ايضاً في المعنى نكرتان فان قيل بقي البحث في الموصوف والظاهر ان المراد منه العلم لم دون المعلوم من الصفات النفسانية على ان المراد من المعلوم ان كان المعلوم بالعرض وهو المعلوم الخارجي فليس كل فرد من افراد الحصولي يتحقق بعد تحقق المعلوم الخارجي لان علم الواجب تعالى على راي المتكلمين وعلم العقول مع ان كل فرد منه لا يتحقق بعد تحقق المعلوم الخارجي بل العلم مقدم عليه واما علم الممكنات الآخر فلان المعلوم الخارجي ليس معلوماً بالحقيقة والا لم يتحقق العلم بدونه مع انه ليس كذلك فتحقق كل فرد منه بعده معلوم الانتفاء بالبديهة وان اريد المعلوم بالذات وهو الماهية من حيث هي هي فهي وان كانت في بعض ملاحظات العقل مقدمة على الفرد ولكن تحققها ليس مقدما على تحققه بل تحققه بعين تحققها فكيف يصح القول بان تحقق كل فرد منه بعد تحقق الموصوف فان قلت ان للمعلوم وجودين وجود اصلي وهو في مرتبة العلم ووجود ظلي مقدم عليه قلت يأباه الكلام كلام المحشي فيما بعد والعلم المعلوم ... وان كان لبعض افراده آه انه ليس ...

اذ ليس في فرد من افراد الحضوري تغاير بين العلم والمعلوم من جهة حتى يثبت البعدية بينهما وان كانت ذاتية
قوله كالعلم المتعلق آه فان قيل ان العلم المتجدد بالمعنى المذكور يصدق على علم الصورة العلمية ايضا لان
كل فرد من افراده يتحقق بعد تحقق الموصوف مع انه علم حضوري فلابد لاخراجه من تخصيص آخر حتى يتعين
الحصولي لمورد القسمة قلنا ان المراد بكون كل فرد منه بعد تحقق الموصوف ان يكون نحو الانكشاف فيه
ملزوما للتاخر وهذا لا يتحقق الا في الحصولي لان نحو الانكشاف فيه الحصول وهو صفة منضمة لا تتحقق بدون
تحقق المنضم اليه اي ما حصل فيه ولا يتحقق في العلم المتعلق بالصورة العلمية فان نحو الانكشاف فيه الحضور
وليس ملزوما للتاخر لانه لو كان كذلك لزم ان يكون العلم في علمنا بانفسنا ايضا متاخرا عن تحقق الذات العالم
وليس كذلك كما لا يخفى ثم عليه ان الحصول ايضا لم البعدية الزمانية تخلفهما عن الحصولي القديم فتطبيق نفي
اراده منها لا يتاتى هذا الجواب ويمكن الجواب عن اصل الاعتراض على طبق مذهب المحشي القائل بالحالة الادراكية
بان المراد بالعلم المتجدد العلم الكلي المتجدد والعلم المتعلق بالصورة العلمية ليس علما كليا بل هو جزئيات
متعددة واما العلم المتعلق بمفهوم الصورة العلمية فهو حصولي لا حضوري فلا يرد ان العلم الحصولي هو الصورة
العلمية والعلم المتعلق بها عينها بناء على اتحاد العلم والمعلوم فاذا لم يكن العلم المتعلق بها كليا لا يكون
العلم الحصولي ايضا كليا واذا لم يبق الاتحاد ولانا لا نسلم ان العلم الحصولي هو الصورة العلمية ليرد ما اورده
بل هو عبارة عن الحالة الادراكية والصورة انما يكون منشأ للانكشاف بواسطة المخالطة بهذه الحالة كما
بين في موضعه وهذه الحالة منقسمة الى التصور والتصديق ولا ريب في انها حقيقة كلية من مقولة الكيف وتحتها
انواع شتى متباينة ولا يرد الاعتراض بالعلم الحضوري المتعلق بالحالة الادراكية بان هذا العلم متحد بها
فاذا كانت كلية كان هذا العلم ايضا علما كليا لاتحاد العلم والمعلوم لان المراد من المعلوم في مسئلة الاتحاد
الصورة لا الحالة ولا يجاب عنه كما اجاب عنه قدوة المحققين المتاخرين بان المشهور ان العلم بصفات النفس
علم حضوري والصورة العلمية منها فبالنظر الى هذه الشهرة يعلم المتعلم ان هذا العلم الحضوري خارج عن المقسم
لانه لم يتعين الحصولي لمورد القسمة بعد بالدليل فلما لم يثبت هذا كيف يعلم بالنظر الى الشهرة ان هذا العلم
خارج عن المقسم **قوله** فيه اشارة آه لان قوله الذي لا يكفي فيه مجرد الحضور سالبة والسالبة يصدق مع وجود
الموضوع وبدونه فيحتمل ان لا يوجد الحضور الذي هو الموضوع او يوجد ولكن لا يثبت له الكفاية التي هي
المحمول **قوله** كالبصر آه لا يقال ان المثال غير مطابق للمثل له اذ المتبادر من الحضور في قوله الذي
لا يكفي مجرد الحضور حضور المدرك عند المدرك فالمراد ان يقول المحشي ان المدرك في العلم الحصولي آه
ان المدرك فيه قد يكون حاضرا عند المدرك كالمبصر مع انه حاضر عند الحاسة لا المدرك لانا نقول

ان الشيء اذا وجد وان كان هذا لكن المراد ههنا مطلق الحضور لانه لو كان المراد الحضور عند المدرك فهو خلاف الواقع
اذ الحضور عند المدرك كاف للانكشاف ولو اريد الحضور عند الحاسة لم يصح تمثيل المنفي بعلم الواجب تعالى
والمجردات لبراءتها عن الحواس وفي المبصر يوجد الحضور بالنسبة الى الثاني وان لم يوجد بالنسبة الى الاول
فالتمثيل مطابق للممثل له الذي هو مطلق الحضور والى هذا اشار في حاشيته بقوله لا يخفى ان حضور المبصر وغيره
من المحسوسات بالنسبة الى الحاسة التي يدرك بها لا بالنسبة الى المدرك فالمراد بالحضور في قوله الذي لا يكفي فيه مجرد الحضور
مطلق الحضور سواء كان بالنسبة الى المدرك او بالنسبة الى الحاسة ولا يلزم من تعميم الحضور ههنا تعميم الغائب
في قوله بعد ذلك واما العلم المتجدد بالاشياء الغائبة عنا آه لا يخفى انتهى فقوله لا يخفى سوال وقوله فالمراد آه جواب
قوله فيها ولا يلزم من تعميم الحضور ههنا تعميم الغائب آه دفع دخل مقدر تقرير الدخل انه اذا عمم الحضور يجب
ان يعمم الغائب لانه مقابله فيلزم ان يكون علم الصورة الغائبة عن الحاسة فقط كالصورة العلمية ايضا
بحصول الصورة مع انه ليس كذلك وتقرير الدفع انه لا يجب التعميم في الغائب لان التعميم في الحضور للضرورة
كما عرفت ولا ضرورة في تعميم الغائب فالمراد من الغائب ما يكون غائبا عن المدرك سواء كان غائبا عن
الحاسة او لا لكن بقي ههنا شيء وهو انه لا يحتاج الى العذر المذكور فان الذي يلزم تخصيص الغائب بالذي
يغيب عن الحاسة والنفس لقرينة المقابلة لا تعميمه مطلقا **قوله** فالابصار علم حصولي آه محصله انه اذا ثبت ان المدرك
في العلم الحصولي قد يكون حاضرا لكن لا يكفي يكون العلم الحاصل بالمبصر علما حصوليا فان في هذا العلم وان كان
حضورا عند الحاسة لكن لا يكفي لانه لو كفي يكون الحاسة مدركة وهو خلاف ما تقرر في موضعه فبطل قول صاحب
الاشراق بان حضور المبصر كاف قال بعض الافاضل انه يجوز ان يكون المبصر بسبب الآلات حاضرا عند النفس
فيكون علم المبصر حضوريا لا حصوليا واعترض عليه بان الحضور ليس الا الحضور الخارجي فلو كان كافيا يزول العلم
بانتفائه مع انا نعلم قطعا ان علمنا لا يتغير بانتفاء الحضور الخارجي لا يخفى عليك ان الحضور الخارجي وان كان يزول
لكنه يجوز ان يحصل للمبصر وجود في عالم المثال كما هو مذهب صاحب الاشراق وبذلك لا يتغير العلم واستدل
في حكمة الاشراق على وجود عالم المثال بانا ندرك الصورة الخيالية الكثيرة وهي ليست بمعدومة صرفة
والا لما كانت معلومة وليست بموجودة في الاعيان والا لتراها كل احد وليست في الاذهان والحواس
لامتناع انطباق الكبير على الصغير ولا في العقول لكونها صورا جسمانية لا عقلية فهي موجودة في عالم آخر
متوسط بين التجرد التام والتعلق التام وهو الذي يسمى بعالم المثال فهو عالم شبيه بالجوهر الجسماني في كونه
محسوسا مقداريا وبالجوهر المجرد العقلي في كونه نورانيا وليس بجسم مركب مادي ولا جوهر عقلي لانه برزخ بين الشيئين
وكل ما هو برزخ بينهما لا بد ان يكون غيرهما بل له جهتان شبيه لكل منهما ما يناسب عالمه وما قال رئيس العلماء التحرير

من ان وجود البصر غير كاف في الابصار بل لا بد من المقابلة فلا بد من امر زائد وهو العلم وهذا الزائد اما حصول شيء او اضافة الى البصر وعلى كل تقدير فالبصر بنفسه ليس منشأ الانكشاف كما هو شان الحضوري فمندفع لانه يجوز ان يكون نفس البصر كافيا للانكشاف لكن بشرط المقابلة وهذا الشرط ليس منشأ للانكشاف ولا داخلا فيه بل بطريق على سبيل العروض كالتشخص في الاشخاص على المذهب الحق **قوله** ينبغي ان يكون آه حاصله ان مورد القسمة ينبغي ان يكون العلم الكاسب والمكتسب لان وجه ايراد القسمة في اوائل كتب المنطق لبيان الحاجة اليه وهو لا يثبت الا ببيان انقسام العلم الضروري والكسبي واحتياج الكسبي بوقوع الخطأ فيه الى قانون عاصم عنه وهو المنطق والمنقسم اليهما هو الكاسب والمكتسب ما هو الا الحصولي الحادث لا القديم والحضوري اذ من المعلوم تحقق التقابل المصطلح بين البديهة والنظرية فان قلت لم لا يجوز ان يكون بينهما مطلق المنافاة كما في الوجوب والامكان والامتناع قلت هذا قياس مع الفارق كيف وتخلل الواسطة وعدم كونهما وجوديا وعدم صلوح احدهما للآخر بالنظر الى نفس ذاته وعدم استلزام احدهما للآخر يقتضي عدم التقابل المصطلح بينهما وليس كذلك بل يمكن تحقق احدى الاقسام الاربعة المشهورة له وهي الايجاب والسلب والتضايف والتضاد والعدم والملكة واذا لا يتصور بينهما تقابل بالايجاب والسلب لانهما ينتفيان لا يرتفعان والبديهة والنظرية ليستا على هذه الشاكلة بل هما يرتفعان من الاعيان الخارجية مثلا وكذا التضايف لان تعقل احدهما لا يستلزم تعقل الآخر فيكون بينهما تقابل التضاد وهو اذا فسر البديهة بما يحصل باحدى الطرق الخمس المشهورة من الاوليات والمشاهدات والتجربيات والحدسيات والمتواترات او تقابل العدم والملكة اذا فسرت بما لا يحصل بالنظر لكن يكون من شانه ان يحصل بالنظر ومن شرط الاول امكان التوارد من الجانبين على محل الآخر ومن شرط الثاني من جانب الوجود فقط والحضوري والقديم لا يتصفان بالنظرية اذ الحصول بالنظر يقتضي الحدوث لانه يترتب على الفكر الذي هو حركة اختيارية ويستوجب الحصول والارتسام والاول ينافي القدم والثاني الحضور فلا يتصفان بالبديهة لان اتصافهما بها يستلزم اتصافهما بالنظرية وفيه ان اتصاف العدم بالملكة اعم من ان يكون بالجنس او التشخص او النوع فلم لا يجوز ان يكون مطلق العلم الذي لا ريب في اتصافه بالنظرية جنسا للحضوري والقديم ويكون ان يجعله صالحين للنظرية اجاب عنه بعض الاعاظم ادام الله ظله بان صلوح الجنس والنوع للملكة المعتبر في التقابل صلوح النوع او الجنس الموجود في ضمن التشخص الموصوف بالعدم لا ان يمكن الاتصاف في ضمن تشخص آخر الا ترى ان الحجر لا يتصف بالسكون الارادي وان امكن اتصاف الجسم الذي هو جنسه بالحركة في ضمن الحيوان وكذا المفارقات لا تتصف

بالسكون وان امكن اتصاف الجوهر الموجود في ضمن الجسم بل الذي لابد في هذا التقابل استعداد اتصاف ما هو الموصوف بالعدم بالملكة سواء كان هذا الاستعداد الذي له بالذات او لنوعه بالذات لانه تحقق فيه النوع او لجنسه بالذات وله بالعرض لتحقق الجنس فيه وهو القديم لا يصلح للاتصاف بالنظرية اليه الا من جهة استعداد لنوعه ولا لجنسه والتفرقة ان التوصيف على النظر من الاعراض الاولية للحادث من العلم فلا يتصف به نوعه او جنسه الا باتصافه به بان يكون اتصافه بعينه اتصافهما فاتصافهما ليس فيهما صلوح واستعداد بالذات فاتمم الشك انتهى وهكذا نقول في الحضوري ط ان التوقف من الاعراض الاولية للحادث الحصولي **قوله** وما هو الا العلم الحصولي المراد منه اما الحصولي الحادث بان يحمل اللام على العهد الخارجي وهذا على تقدير ارادة البعدية الزمانية واما الحصولي المط على تقدير البعدية الذاتية فيكون التقريب بحسب استلزام الخاص للعام اذ الدليل يستدعي التخصيص بالحصولي الحادث وهو يستلزم الحصولي المط ولا باس في ان يثبت امرا زائدا على المدعى الخ **قوله** واعلم آه في الحاشية المعنى الاول العلم بالمعنى المصدري والثاني علم بمعنى ما به الانكشاف واطلاق العلم الحصولي على هذين المعنيين كاطلاق العلم المط على المعنى المصدري وما به الانكشاف انتهى فالتقييد المذكور اولا في الشرح الصورة الحاصلة وهي ليست بمعنى مصدر بما قلنا ان المراد من الاول بحسب المرتبة والتحقق وبالثاني ما هو خلافه فالحاصل ان الصورة الحاصلة هي الاثر المترتب على حصول الصورة وتحقق بعده اذ المشتق يترتب على المصدر وتحقق بعده فلا يتوهم ما توهم من ان هذه الحاشية حاشية على حاشية الجلال التي كتب الكاتب في هذا الموضع لاتحاد المآل او وقعت سهوا من قلم الناسخ **قوله** فيها والثاني علم بمعنى ما به الانكشاف فان قلت لم لا يكون الحصول منشأ الانكشاف قلت ان الحصول امر انتزاعي ونعلم بالضرورة ان الصورة اذا حصلت ينكشف ذو الصورة ولا يتوقف الانكشاف على انتزاعنا مفهوم الحصول **قوله** فيها واطلاق العلم الحصولي آه حاصله ان العلم الحصولي لما كان فردا للعلم المط فهو ايضا يطلق على معنيين كالعلم المط عليهما **قوله** ان حصول الصورة ليس الا الوجود الذهني آه وهو فرد من مطلق الوجود الذي هو نوع لافراده سواء كانت اولية او ثانوية لا يكون بالاحصصا حاصلة من الاضافات والتقييدات متحدة الحقائق كما تقرر في موضعه فلو كان التصور والتصد فردين للحصول لزم ان يكون بينهما اتحاد بحسب الحقيقة مع انهما مختلفان بالحقيقة بالذات ثم المحشي في حاشيته على شرح المواقف لاثبات حصصية الافراد للوجود بالمعنى المصدري ان الوجود بالمعنى المصدري وكذا سائر المعاني المصدرية لا تخصص الا بالاضافات والتقييدات تخصيصية لا يكون الا مفهوم متحقق افراده وليست الافراد انواعا كيف ولو كانت

مفهوما تها عارضة لحقائقها لكانت محمولة عليها بالاشتقاق او بالمواطاة والاول يستلزم كون الموجود
موجودا خارجيا والثاني يستلزم حمل المعنى المصدري مواطاة على معروضه انتهى حاصل الشق الثاني ظ
وحاصل الشق الاول كما قرره رئيس العلماء المحققين ان مفهوم الوجود المصدري اذا كان عارضا لحقيقة كان
مفهوم الوجود الخارجي عارضا لحقيقة ايضا فتلك الحقيقة تكون موجودة في الخارج فان عروض مبدء الاشتقاق لشيء يستلزم
صدق المشتق مع ان الوجود المصدري سواء كان ذهنيا او خارجيا من المعقولات الثانية لا يتصور ان يكون مفهوم
الوجود الخارجي عارضا لحقيقة ايضا فتلك الحقيقة موجودة في الخارج كيف والحقيقة المصدرية تقتضي ان
لا يكون موجودة فيه اعترض عليه بان كون الوجود المصدري من المعقولات الثانية لم يرد ان يكون تلك
الحقائق منشأ فيه خير المنع اقول ليس المحقق غافلا عن هذا الاعتراض كما يفهم من كلامه اللاحق لذلك الكلام
وهو ان المدعى بديهي وهذا البيان تنبيه والا فلا يخفى ما فيه فقوله لا يخفى ما فيه اشارة الى الاعتراض المذكور ثم
وان للحصة عندهم معنيين الاول الكلي مع التقييد بان يكون التقييد داخلا في الملحوظ والقيد خارجا عنه وهذا
هو المتعارف والثاني هو المعنى للشخص ان يكون التقييد في الملحوظ فقط دون الملحوظ والكلي انما يكون نوعا بالنسبة
الى حصصه بالمعنى الثاني فيجوز ان يكون التصديق عبارة عن حصول الصورة بان يكون التقييد داخلا في الملحوظ
وكذا الحال في التصور فلم يلزم الاتحاد بينهما اقول هذا الكلام وان كان دافعا لكلام المحشي لكنه ليس بمفيد للقائل
يكون حصول الصورة مقسما لانه يلزم ح ان يكون التصور والتصديق فردين اعتباريين لمطلق العلم اذ الحصة بهذا
المعنى فرد اعتباري لان التقييد الذي هو نسبة معتبرة فيها والنسبة من الامور الاعتبارية واعتبارية الجزء
يستلزم اعتبارية الكل مع ان التصور والتصديق فردان حقيقيان لمطلق العلم قوله في الحاشية لا يخفى على المتامل
ان خصوصية الوجود وكذا سائر المعاني المصدرية انما هي بالتوصيف والاضافة بان يعتبر التقييد داخلا والقيد
خارجا سواء كان التقييد بقيد الجزئية كوجود زيد او لا كالوجود الخارجي والذهني فبين الوجود الخارجي
والذهني اتحاد نوعي وكذا بين كل فرد من احد الوجودين والفرد الآخر من الوجود الآخر لا يقال لكل من الوجودين
لوازم لا تتحقق مع الآخر واختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزوم لانا نقول تلك اللوازم
مستندة الى الوجود بمعنى ما به الموجودية لا الوجود بالمعنى المصدري الانتزاعي انتهى قال جدي واستاذي استاذ
كمال الملة والدين لقائل ان يقول ان الوجود بمعنى ما به الموجودية اما عبارة عن الواجب تعالى كما زعم
المحشي في موضع آخر فلا يصح استناد هذه اللوازم المختلفة اليه لاتحاده نوعا بل شخصا واما عن الماهيات
بنفسها كما قال قيل وهو ايضا لا يصلح للاستناد ضرورة الاتحاد فيها ذهنا وخارجا واما عن الامر المنتزع منه
ذهنا وخارجا وذلك انما يرتبط على تقدير الاشتراك المعنوي بين الموجودات كما تقرر في محله لكنه باطل

جمهور المتكلمين ايضاً يساعدونهم في الاشتراك المعنوي وبالجملة الاشكال وارد على كل تقدير على مذهب
القائلين باشتراك الوجود معنى فالاصوب في الجواب ان اختلاف اللوازم انما يدل على اختلاف
الملزومات اذا كانت اللوازم لوازم لنفس الماهية وواقعنا نحن فيه ممنوع بل هي كلوازم الصنف فيكون الوجود
ذهنيا وخارجيا من عوارض الوجود المطلق وتلك اللوازم المختلفة مستندة الى تلك العوارض بمعنى ان
لزومهما مشروط بعروض تلك العوارض كما في اختلاف لوازم الاشخاص فانها مستندة الى اختلاف في
عروض المشخصات انتهى واعترض على الجواب الاصوب بان الوجود الذهني والخارجي ليسا بصنفين للمطلق
بل هما حصتان له والمطلق نوع لهما كما عرفت انتهى الا ان يقال ان الكلام المحقق مبني على انه لم يقم دليل
قوي على حصصية الوجود الخارجي والذهني للمطلق فلم لا يجوز ان يكونا صنفين ويكون تلك اللوازم كلوازم الصنف
ويمكن ان يقال ان المحشي اراد بماهية الوجود ههنا الواجب وامتناع استناد اللوازم المختلفة انما هو اذا لم
يعتبر معه جهات مختلفة بناء على ان مقتضى اختلاف اللوازم انما هو باختلاف الملزومات ولو بالاعتبار
لا ايضا فعلى هذا يصح استنادها الى الوجود بالمعنى المصدري ايضا لتحقق التغاير باعتبار الجهات فيه فافهم اعترض
المحشي عن هذا الا ان نقول انما اعترض عليه لان اللوازم انما هي مستندة في نفس الامر الى الوجود الحقيقي
دون الوجود بالمعنى المصدري الانتزاعي كما شهد به الضرورة الا ان الجواب لا يتاتى به قيل اراد المحشي
بماهية الموجودية الامر المنضم مع الماهية فلوازم الوجود الذهني مستندة الى ما هو منضم معها في الذهن
ولوازم الوجود الخارجي الى ما هو منضم معها في الخارج وهما مختلفان بالماهية لكنه لا يصح على تقدير اشتراك
الوجود معنى واعترض عليه بانا اذا تصورنا شيئا وجوده الخارجي المنضم معه فيحصل ذلك الشيء في الذهن
مع وجوده الخارجي بناء على حصول الاشياء بانفسها في الذهن كما هو المقرر عندهم فاذن يكون هذا الوجود
منضما مع الشيء في الذهن وهو بعينه الوجود الذهني لانه لو لم يكن كذلك لكان الشيء الواحد موجودا بوجودين
في ظرف واحد وهو باطل فيلزم الاتحاد بين الوجودين بحسب الذات فعاد الاشكال فتامل **قوله** فيلزم
التخصيص مرة بعد اخرى من غير ضرورة يعني بان تخصيص العلم بالحادث ثم بالحصولي تخصيص مرتين من غير ضرورة فلان لفظ المتجدد شامل
لكلا الامرين فلا يتوهم ان الضرورة موجودة اذ تقسيم العلم الى التصور والتصديق مقتضى للتخصيص بالحصولي
والتقسيم الى البديهي والنظري مقتضى للتخصيص بالحادث **قوله** فيلزم عدم علمه تعالى قبل وجود المعلوم
لانه اذا كان علم الواجب تعالى للممكنات علما حضوريا وفيه يكون العلم عين المعلوم يلزم ان يكون الواجب
عز شانه عالما قبل وجود المعلوم لان انتفاء احد العينين يوجب انتفاء عين الاخر مع ان علمه تعالى علم فعلي ليس
موقوفا على وجود المعلوم في الحاشية هذه الاستحالة واردة على تقدير حدوث الزمان وانتهائه من جانب الماضي

كما هو مذهب القائلين بحدوث العالم وغير واردة على تقدير قدم الزمان وعدم انتهائه من ذلك الجانب كما
هو مذهب القائلين بقدم العالم اذ المعدوم الزماني عندهم غائب عن زمان وحاضر في زمان آخر وليس معدوما
محضا فكل جزء من اجزاء الزمان وكل واحد من الزمانيات موجودة في موضعه وزمانه حاضر عنده تعالى
وان كان غائبا عنا انتهى **قوله** فيها هذه الاستحالة واردة اي استحالة عدم علمه تعالى قبل وجود المعلوم واما الاستحالتان
الاخيرتان فتردان على كل تقدير كما ستعرف **قوله** فيها واردة على تقدير حدوث الزمان لان الاشياء عندهم
كانت اولا معدومة محضة ثم اوجدها الله تعالى فقبل الايجاد يكون عالما بها البتة لان هذا النظام البديع
ينادي باعلى نداء ان موجده علمه اولا ثم اوجده ثانيا واذا كان العلم عين المعلوم يلزم عند انعدام
المعلوم انعدام العلم البتة وسيجيء **قوله** فيها غير واردة قيل ان الاشكال غير ساقط على هذا الراي ايضا لان
علمه تعالى فعلي متقدم على الايجاد فيلزم انتفاء العلم في مرتبة متقدمة على حصول الموجودات بوجوداتها الخارجية
الممكنة فيكون علمه تعالى انفعاليا ولا يكون الباري عز وجل عالما بالارادة والعناية لاقتضائهما
سبقة العلم واي استحالة اشنع من هذه الاستحالات انتهى الا ان يقال ان مراد المحشي نفي من القبلية القبلية
في الخارج لا القبلية في اعتبار العقل واللازم على القول بقدم العالم تخلف العلم عنه تعالى في الخارج كما يلزم
على القول بحدوثه فالتخلف باعتبار العقل لا يضره **قوله** استكمالا بالغير اه لان علمه اذا كان عين المعلوم اعني
الممكنات المغايرة له تعالى فاحتاج في علمه الذي هو من جملة الكمالات الى الغير اي الممكنات وهو احتياج الواجب
الى الغير محال ويلزم زيادة صفة العلم عليه تعالى لان العلم اذا كان نفس وجود المعلوم وهو مغاير للواجب
فالعلم الذي هو صفته تعالى يكون مغايرا له فكيف يكون عينه بل زائد عليه مع انه قد تقرر في موضعه ان
صفات الواجب عز اسمه عينه **قوله** والتحقيق اه هذا التمهيد للجواب **قوله** فهو امر اضافي انتزاعي اه لا يصح
للعلية لا بالعالم ولا بالمعلوم **قوله** فهو نفس المعنى الثالث لان كلما يكون حاضرا عند المدرك الممكن اعم
من ان يكون صورة او غيرها فهو المنشأ للانكشاف بخلاف علم الباري عز شانه فانه وان كان المعنى الثاني
منه اي عينه للمعنى الثالث في بعض المواضع كما في علمه بذاته لكنه ليس عينا في علمه بالممكنات اذ في هذه الصورة
المنشأ للانكشاف ذاته والحاضر عنده الممكنات فلا يكون العلم بالمعنى الثاني عينا للعلم بالمعنى الثالث
في الواجب مطلقا **قوله** والثالث اه بخلاف المعنى الثاني فانه قد يكون في العلم الحضوري غير المعلوم لا في علمه تعالى
بغيره في الحاشية الفرق بين اتحاد العلم والمعلوم في العلم الحضوري واتحادهما في العلم الحصولي ان الاول
اتحاد محض والثاني اتحاد مع تغاير اعتباري كما سيجيء بيانه ان شاء الله تعالى انتهى والحاصل ما سيجيء ان في العلم
الحضوري وان كان تحقق في الظاهر ايضا تغاير بين العلم والمعلوم من جهة الحيثية ولكن هذا التغاير انما هو بعد

تحققهما وليس كلامنا فيه اذ كلامنا في المصداق ومصداقهما في الحضوري واحد ليس التغاير بينهما بوجه من
الوجوه بخلاف العلم الحصولي فانه من حيث القيام علم ومن حيث هو هو معلوم **قوله** عين المعلوم في
الحاشية ولا يجوز تفسير العلم الحضوري بعين الوجود لتشخص المعلوم لان العلم الحضوري ليس عين وجود لتشخص
المعلوم بل عين الصورة الخارجية وهي قائمة بعين وجود لتشخص المعلوم انتهى حاصله ان العلم الحضوري ليس
عين وجود التشخص المعلوم لان العلم عبارة عن حضور الصورة عند المدرك فهو لا يكون الا عين الصورة التي
للتشخص المعلوم القائمة به يعني قيامها في الذهن ليس بغاير القيام فيه لا يتوقف فما وجه لتسمية الصورة المذكورة
الحاصلة في الذهن بالصورة الخارجية لانا نقول ان لها من حيث القيام وجودا يجد وجد الوجود الخارجي
في ترتب الآثار وهذا اعتراض قوي اورده ابونا واستاذنا جامع العلوم في حاشيته على الحاشية الجلالية ان شئت
فارجع اليها **قوله** وقد تحقق آه هذا جواب حاصله ان ما هو عين الواجب هو المعنى الثاني وما هو عين المعلوم هو المعنى
الثالث فلا يلزم من اتحاد العلم الذي هو عين المعلوم انتفاء العلم من الواجب مطلقا ولا استحالة في صفة
بالغير اذ صفة الواجب العلم بالمعنى الثاني لا الثالث ولا زيادة صفة العلم عليه لان العلم الذي هو عينه وصفته
هو المعنى الثاني لا المعنى الثالث **قوله** وهو مبدأ آه دفع استبعادين الاول ان الواجب واحد فكيف
يكون منشأ للكثير والثاني انه كيف يكون بالاشياء معلومة له تعالى حين كون الاشياء معدومة لاستحالة وجود العلم
بدون المعلوم والدفع ان الواجب تعالى كالصورة العلمية آه ويرد عليه انه كيف يكون ذات الواجب تعالى منشأ
للانكشاف الاشياء الممكنات ومع انه مباين لها والقياس على الصورة العلمية المتعلقة بجميع الاشياء قياس
مع الفارق لان الصورة وان كانت غير الاشياء الا انها منتزعة عنها بخلاف الواجب تعالى لا يقال يجوز ان يكون
بينه وبينها خصوصيات بسببها يكون مبدأ الانكشاف الاشياء لانا نقول ما لم يتميز الخصوصيات لم يحصل
التمايز في الانكشاف لان الخصوصيات ليست واسطة الا في انكشاف الاشياء على سبيل التفصيل
والتمايز يعني لم يكن بهذا المعلوم خصوصية غير الخصوصية الاخرى للمعلوم الآخر لم يكن الخصوصيات واسطة
في الانكشاف الاشياء مع ان الخصوصيات ليست ممتازة كما لا يخفى قوله في الحاشية وقد يعبر عنه بالعلم
الحقيقي والعلم الاجمالي والخلاق للصورة التفصيلية وليس معنى الاجمال آه ما يقع في الحد والمحدود اي كون الصورة
الواحدة منحلة الى صور متعددة ولا ما يقع في غير ذلك من عدم تميز الشيء عند العقل من جميع ما يغايره بل معناه
آه ان يكون بينك وبين طرفك مناظرة فانه اذا تكلم بكلام طويل خطر ببالك جوابه ثم تفصله شيئا بعد شيء
والى هذا اشار الفارابي في الفصوص حيث قال علمه بالكل بعد ذاته وعلمه بذاته نفس ذاته وكثرة علمه كثرة بعد
ذاته ويتحد الكل بالنسبة الى ذاته فهو الكل في حد ذاته انتهى فلا يرد ان في هذا المقام انه يلزم على ما ذكر

لوكيه

تركيب الواجب واتحاده بالممكنات ونقصان علمه تعالى عن ذلك علوا كبيرا انتهى وانما سمي هذا العلم الذي
هو عين الواجب تعالى علما حقيقيا لانه العلم حقيقة وبه ينكشف المعلوم واجماليا لانه حصل من امر واحد وهو ذات
الباري تعالى وخلافا للصور التفصيلية لانه اذا كان الواجب خلافا للصور التفصيلية كان علمه الذي
هو عينه ايضا خلافا لها **قوله** فيها وليس معنى الاجمال آه هذا دفع ما يقال ان الاجمال لا يتصور لان الاجمال
يطلق على معنيين الاول عدم تميز الشيء عن جميع ما عداه وهو نقصان فكيف يتصور في الواجب تعالى
والثاني الصورة الواحدة المنحلة الى صور متعددة وهو ايضا لا يتصور في الواجب تعالى لان العلم الاجمالي
عينه وهو تعالى واحد بسيط لا تكثر فيه لينحل الى صور متعددة فيكون العلم الذي هو عينه ايضا لا ينحل الى صور
متعددة والدفع ان للاجمال معنى ثالثا وهو الذي اشار اليه بقوله بل معناه آه وهو المراد بالاجمال
في هذا المقام **قوله** فيها والى هذا اي الى العلم الاجمالي اشار الفارابي كما يستفاد من وجه عدم الورود
وان لم يكن مذهبه العلم الاجمالي **قوله** فيها فلا يرد آه وجه عدم الورود انه لا يفهم من قول الفارابي فهو الكل
في حد ذاته ويتحد الكل بالنسبة الى ذاته تركب الواجب واتحاده بالممكنات ولا يفهم من قوله علمه بالكل
بعد ذاته وكثرة علمه كثرة بعد ذاته نقصان علمه الذي هو الكمال لانه يحتاج في علمه الى الممكنات
اذ لو لم يكن محتاجا اليهما لما كان بعد ذاته بل كان معه ووجه عدم الورود ان المراد بقوله فهو الكل في
حد ذاته العلم بالكل فان نفس ذاته منشأ الانكشاف لان تركيبه والمراد من قوله يتحد الكل بالنسبة
الى ذاته ان الكل متساوي الاقدام في الحضور لانه يتحد معه في الحقيقة والمراد من قوله علمه بالكل بعد ذاته العلم
التفصيلي فالحاصل ان علمه التفصيلي للممكنات بعد ذاته التي هي العلم الاجمالي وكذا كثرة علمه التفصيلي كثرة بعد
ذاته التي هي العلم الاجمالي ثم لبعض الاعاظم ان حمل كلام الفارابي على هذا التوجيه بعيد غاية البعد لان مذهبه
معلوم وهو انه ذهب الى العلم الانطباعي فعلمه بالممكنات هي الصورة القائمة بذاته تعالى والصواب
في تقرير كلامه ان تعلق الممكنات بهذه الصور صفات للسيد ... ووهم التكثر في ذاته تعالى
فلدفع هذا الوهم قال هذا الكلام والحاصل ان العلم لكونه صورة منضمة بعد ذاته البتة لان الصفة الانضمامية
بعد الموصوف والكثرة التي في تلك الصور كثرة بعد ذاته فلا يوجب التكثر في ذاته وهو الكل يعني
ان نسبة الكل اليه نسبة واحدة وهي نسبة المعلومية فلا يوجب تكثرها تكثرا في الذات فانها ليست
... من جهة التكثر بل ان اخذت جملة فهي واحدة بهذه الجهة وان اخذت على حدة فهي مترتبة
على صدور الصور بواسطة بعضها بعضا انتهى ثم في الحاشية الاخرى اعلم ان العلم التفصيلي للواجب تعالى
... في الخارج ومراتبه اربع احدها ما يعبر عنه بالقلم والنور والعقل في الشريعة وبالعقل الكل عند الفلاسفة

وبالعقول عند الحكماء فالقلم حاضر عنده تع مع ما هو مكتوب فيه وثانيها ما يعبر عنه في الشريعة باللوح المحفوظ وبالنفس الكلي عند الصوفية وبالنفوس الفلكية المجردة عند الحكماء فاللوح حاضر عنده تع مع ما فيه من صور الكليات وثالثها ما يعبر عنه في الشريعة بكتاب المحو والاثبات وهي القوة الجسمانية التي تنتقش فيها صور الجزئيات المادية وهي النقوش المنطبعة في الاجسام العلوية فهذه القوى مع ما فيها من النقوش حاضرة عنده تع ورابعها سائر الموجودات الخارجية والذهنية الحاضرة عنده انتهى المرتبة الاولى للعلم التفصيلي القلم لانه اول المخلوقات ولهذه المرتبة تفصيل بالنسبة الى العلم الاجمالي واجمال بالنسبة الى المراتب الباقية وهكذا في الثلثة الاخر وانما سمي القوة الجسمانية كتاب المحو والاثبات لانها يمحو عنها صورة وتثبت مرة اخرى **قوله** وتمام القول فيه يقتضي بسطا آه ولا باس بنا لو بسطنا بعض البسط لتشحيذ الذهن الناظرين فنقول ذهب بعض من السفهاء الى ان الباري تعالى ليس عالما بنفسه لان العلم نسبة بين العالم والمعلوم ولا بد للنسبة من تغاير المنتسبين فلا يتصور بين الشيء ونفسه واذا لم يكن عالما بنفسه لم يكن عالما بغيره لان من جهل نفسه جهل لغيره قطعاً و السفاهة ظاهرة اذ تغاير المنتسبين بالاعتبار كاف لتحقق النسبة وذهب البعض الى ان علم الواجب عينه وقد مر ما له وما عليه وذهب الشيخان ابو نصر الفارابي وابو علي سينا الى ارتسام صور الممكنات فيه وهو ايضاً باطل لان معلومات الباري تع غير متناهية فالصورة المنتزعة عنها ايضاً تكون غير متناهية والترتيب موجود فيها ان العلم المتعلق بالحادث اليومي مقدم على العلم المتعلق بالحادث في الغد وهكذا فيحصل في ذاته امور غير متناهية مترتبة مجتمعة فيجري فيها براهين ابطال التسلسل وتجويز ان يكون في الباري تع بعض الصور دون البعض تجويز الجهل تعالى عن ذلك علوا كبيرا وذهب الاشاعرة الى كون علمه صفة بسيطة قائمة بالنفس ذات اضافة وتعلق وهو ايضاً باطل لان الصفة اذا كانت قائمة بذاته تع يكون محتاجاً اليها ولا بد للاحتياج من علة ولا يكون غير ذاته تع والا يلزم استكماله بالغير بل يكون ذاته تع علة ففي مرتبة الايجاد وكذا في مرتبة التقدم يلزم الجهل وذهب الامام الى انه اضافة والعقل ينقبض عنه وذهب افلاطون الى ان العلم بحضور الممكنات باجمعها من الجواهر والاعراض قبل وجوداتها العينية ويسمى بالمثل الافلاطونية وذهب طائفة حكماء من المشائين الى كون علمه بنفس حضور الممكنات عنده حضورا بحسب الوجود الدهري وظن الشيخ شهاب الدين المقتول بنفس حضور الاشياء حضورا اشراقيا وهذه الثلثة ايضاً فاسدة لانه يلزم على هذه المذاهب الاستكمال بالامر المنفصل عن ذاته تع عن ذلك مع ان الاشياء منها جواهر ومنها اعراض فكيف يصح قيامها بنفسها و ذهب المعتزلة من المتكلمين الى ان علم الباري تع بثبوت الممكنات المعدومات قبل وجوداتها العينية ثبوتا عينيا وهو باطل ايضاً كما هو مشروح في موضعه وقد قيل ان الاشياء كلها ثابتة عنده تع ثبوتا علميا بلا تحقق واقع

في الخارج والذهن كالسراب كما نقل السيد الباقر في اربعينه وفيه ان تحقق الشيء وحضوره عند العالم بلا وجود
في نفس الامر ذهنا وخارجا غير معقول والتشبيه بالسراب فاسد لان الصورة السرابية موجودة في الحس المشترك
وان لم يكن منشاؤها متحققا وزعم فرفوريوس باتحاد العاقل والمعقول وهو اخس من جميع المذاهب لظهور بطلان
اتحاد الواجب مع الممكنات على ان العاقل اذا اتحد مع المعقول فاما بقي كما كان فمحال العلم والجهل سواء
واما بطل عنه شيء فانه باطل اما صفة فيكون استحالة لا اتحادا او ذاته فيلزم عدم العاقل عند التعقل هذا ما كل
ذاته كالانوعيا فيكون العاقل جنسا والمعقول فصلا والمجموع نوعا مركبا منهما او صفة فيكون كونا لا اتحادا و
منها ما ينبغي ان يعلم ان علم الباري تعالى بالاتفاقيات لا يتصور سبيله على جميع المذاهب لان الواجب ان كان
عالما بكلها فهو من المستحيلات كيف وعلمه حاك عن الواقع فوجودها في علمه بالفعل منها يقتضي التحديد والتناهي
وهو ينافي اللاتناهي وان كان عالما ببعضها دون بعض يلزم الجهل وان توهم هذا الجهل ليس بنقص وانما هو
الجهل من جانب العالم وهذا الجهل من جانب المعلوم لان الاتفاقيات من حيث انها جملة لا يصح ان يتعلق
العلم بها بالفعل فعدم علمه ليس نقصانا في العلم بل هو يرجع الى المعلوم تدفع بان المعلومات ممكنات والممكن
بما هو ممكن لا بد ان يعلمه فسبيل العلم به اما بان يتعلق العلم به بالفعل او على سبيل التجدد والثاني باطل لان
في علم الواجب لا تدريج ولا يلزم الجهل والاول ينافي اللاتناهي قال محشي قدوة المحققين قدس سره ان في هذا المقام
اشكالا قويا لا ينحل بتامل الافكار بل العقل عاجز عنه لانه ان الواجب تعالى يعلم الموجود والمعدوم ويعلم الممتنعات
ايضا ولذا يخبر بعدمه مشتركة لسائر الممتنعات فلو لم يتعلق العلم بحكم عليه بل لا يعلمه ١٢ والالتفات الى ذات الشيء
لا يتصور الا بوجه الذات والوجود لذوات المستحيلات وليس يختص هذا الاشكال بعلم الواجب بل يجري
في علم الممكن بالمستحيلات بالذات ايضا والذي قيل في التفصي عنه ان وجود الصورة والانكشاف عرضية يكفي الحكم
الالتفات الى ذات الصورة بالذات فهو سفسطة لان الضرورة قاضية بان ثبوت شيء لذات شيء يستدعي
ثبوت ذات ليست له انتهى **قوله** قال الشيخ اه قال محشي قدوة المحققين المتاخرين ان المقصود اثبات ان علم المجردات
بانفسها علم حضوري وعلم النفس بذاتها علم حضوري فالكلام الذي نقل من الشيخ والاستشهاد للمقصودين الذي ينقل
ثانيا للمقصود الثاني ثم فسر الكلام الاول بما حاصله ان الاشياء اما ان يكون وجودها للتكميل نفسها بتحصيل
العلوم او وجودها لتكميل غيرها بان يكون محصلا في العلوم للغير فالمجردات والنفس لما كان وجودها لتكميل
نفسها كان ذواتها والا لزم خلاف ما خلقنا لاجله واعترض عليه البعض بان الكلام الاول مبني على
هذا التفسير لا يدل الا على ان العلم لما كان حضوريا او حصوليا اقول يجوز ان يكون مراد المحقق من كلام
الشيخ وجودها للتكميل انفسها بان تكميل كمال العلم لها بدون دخل الغير اي الصورة يكون لنا

في الحصولي فاندفع الاعتراض فان قلت ان هذا الكلام من المحقق يخالف كلام المحشي في منهيته وعبارتها
هذه باقواله لا يدل على ثبوت علم المجردات بانفسها من غير ان يتعرض لكونه حصوليا او حضوريا وما قاله ثانيا
يدل على ان علمها بانفسها حضوري انتهى قلت ليس غرض المحقق انطباق كلامه على المنهية بل غرضه ان
العبارة المنقولة من الشيخ تحتمل ما بينا ايضا وسقط ايضا ما قاله المحشي ثانيا ان الكلام الثاني يدل على
كون علم المجردات بانفسها علما حضوريا كما صرح به المحشي في المنهية المذكورة اذ هذا الكلام جار ايضا كما انه جار في
علم النفس بذاتها فقول المحقق ان الكلام الذي نقل ثانيا استشهادا للمقصد الثاني ليس في موضعه
ووجه السقوط بين لان كلام المحقق مبني على عبارة الشيخ مع قطع النظر عن منهية المحشي كما عرفت وظاهر مدلول
العبارة الثانية المنقولة منه ان علم النفس بذاتها علم حضوري لا كون علم المجردات بانفسها حضوريا فان
قلت ان من الاشياء ما ليس وجودها التكميل غيرها فحصر الشيخ بينها بما قلت غرضه انحصار الاشياء التي لها مدخل
في الادراك لا انحصار مطلق الاشياء وما قيل ان الكلام الاول من الشيخ وان لم يدل صراحة على كون علم المجردات
بانفسها علما حضوريا لكن يستلزمه لان العلم ليس الا الحضور عند الذات المجردة فيصدق علم المجردات بانفسها
ذواتها حاضرة عند انفسها فيما حضوريا ففاسد لان العلم بالمعنى المذكور شامل لكلا قسمي العلم فان الحضور
اعم من ان يكون بواسطة الصورة او بدونها **قوله** فلذلك اي لكون العقول مفارقات وكون وجودها
لها فان ابتناء الحكم على المشتق يدل على ان ماخذه علة له وكذا قوله والنفس وجودها فلذلك يشعر بذاتها
قوله وهي الضمير راجع الى العين وهي من المؤنثات السماعية فالمراد من العين القوة الباصرة مجازا لا الجرم
المخصوص فيه ان المراد بوجودها لها قيامها بنفسها ولغيرها قيامها بالغير او قوله كالعين مثل للمنفي وضمير هي يرجع
الى الآلات فالحاصل ان الآلات الجسمانية التي توجد في اجساد الحيوان وجودها لغيرها وهو الاجساد لا لذواتها
كالعين فان وجودها لا لذواتها والآلات الجسمانية القوة الباصرة مثلا فيه ايهام ان يكون العين قائمة بالباصرة
كما توهم مع ظهور ما ذكرنا فتامل **قوله** الا بسبب وجود لي آه اي بسبب وجود الاثر الذي يتحد مع ذي الاثر **قوله**
الى ان يوجد اثرا اخر في سوى ذاتي حاصله انه انما ادرك ذاتي على تقدير وجود ان الاثر سمي في لكون وجوده
لي بواسطة الاثر الذي يتحد مع ذي الاثر فاذا كان وجودي لي بالواسطة يكفي للادراك فلم لا يكفي
وجودي لي بالاصالة بل هو احرى لكونه اقوى منشأ الانكشاف فلا احتياج الى اثر اخر في سوى
ذاتي فالقول بجواز كون مناط العلم هو الاول دون الثاني بعيد غاية البعد **قوله** حاصله آه اعلم ان
غرض المحشي من نقل عبارة الشيخ اولا اثبات علم المجردات النفس بذاتها اعم من ان يكون حصوليا او حضوريا
ومن نقل عبارته ثانيا اثبات علمها حضوريا كما يظهر من الحاشية المنهية المذكورة فالمراد منقول الشيخ

وجودہا لہا علی حسب غرض المحشی ان الاشیاء اما ان یکون وجودہا لاستکمال انفسہا بتحصیل العلوم
اعم من ان یکون بنفس الصورۃ او غیرہا او بغیرہا ای یکون وجودہا لان تحصل بہ العلم للغیر فالمفارقات
وجودہا لہا فلذلک ای لکون المفارقات وجودہا لاستکمال انفسہا اعم من ان یکون بنفس
الصورۃ او غیرہا تدرک فیفہم من ہذا ان التعقل ہو وجود الشیٔ وحصولہ للذات المجردۃ اعم من ان یکون بنفس
الصورۃ او غیرہا فالمجردات لما کان وجودہا لنفسہا بلا واسطۃ الصورۃ یکون تعقلہا انفسہا بذاتہا
لا بالواسطۃ اذ التعقل عبارۃ عن الحضور والوجود فتعقلہا بالمعنی المصدری ہو عین وجودہا لہا
ویکون تعقلہا بالمعنی الحاضر عند المدرک عین ذواتہا المجردۃ لان الحاضر ہو الذات لا صورہا
وکذا العلم بمعنی ما بہ الانکشاف علیہما وانما لم یتعرض لہ لانہ متحد مع الحاضر عند المدرک فی الممکنات
کما مر فما ہو حالہ فہو حال العلم بمعنی ما بہ الانکشاف فقولہ ان التعقل ہو وجود الشیٔ وحصولہ للذات
المجردۃ حاصل الکلام الاول المنقول من الشیخ وقولہ فالمجردات آہ حاصل الکلام الثانی
واما علی تفسیر المحقق بکلام الشیخ فانطباق الحاصل علی الکلامین ظ لان المفہوم منہما ومن
الحاصل ایضا حضوری **قولہ** ومما ینبغی ان یعلم آہ دفع دخل مقدر تقریر الدخل انہ قد مر المحشی
سابقا ان التعقل بالمعنی الحاضر عند المدرک ہو عین ذواتہا المجردۃ وہذا الکلام یدل علی ان
الحاضر عند المدرک الذی ہو المعقول عین الذات المجردۃ التی ہی العاقل مع ان التغایر
الاعتباری من جہۃ الحیثیۃ موجود اذ العاقل ہو الہویۃ المجردۃ التی یحضر عندہا ہویۃ مجردۃ واخری
المعقول ہو الہویۃ الحاضرۃ عند المجرد وحاصل الدفع انہ لیس التغایرۃ فی المصداق لا حقیقۃ ولا اعتبارا
فان ہذہ الحیثیۃ لیست حیثیۃ تقییدیۃ موجبۃ للتکثر وہی التی تتغیر بتغیرہا المصداق فانکانت معتبرۃ
فی المعنون بان یکون داخلا فی قوامہ وحقیقتہ یوجب التغایر بالذات وانکانت فی العنوان
دون المعنون فتغایرہا بالاعتبار لان مصداق العالم ہو ذاتہ مع قطع النظر عن الحیثیۃ سواء کانت
معتبرۃ فی العنوان او المعنون وہی بنفسہ حاضرۃ عندہ فہو المعقول لانہ الحاضر عند المدرک
فیلزم ان یکون ما ہو العاقل ہو بعینہ المعقول من غیر تغایر اصلا فی المصداق والحیثیۃ المذکورۃ
انما ہی بعد تحقق المصداق ولا کلام لنا فیہ نعم حیثیۃ تعلیلیۃ فان العاقلیۃ من حیث التجرد والمعقولیۃ من
حیث انہا حاضرۃ عند المجرد لکنہا لا توجب التکثر **قولہ** ای فی علم المجردات والنفس بانفسہا لا بحضوری
مط فان فی علم النفس بصفاتہا این الاتحاد مع انہ حضوری **قولہ** ومن ذہب الیہ ذاہب المحقق الطوسی
وتبعہ المحقق الدوانی **قولہ** فہذا اخطأ لان الحیثیۃ بعد تحقق المصداق ولا کلام فیہ **قولہ** الکف ہذہ علاقۃ

لنفي التغاير الذاتي فقط لا لنفي التغاير مطلقا فلم يتوجه ما قيل ان كلام المحشي منتقض بعلم العلم الحصولي لانه هو النفس من حيث العوارض الذهنية مع ان العلم المتعلق به علم حضوري لا حصولي وان القائل بالحقيقة انما يقول في التعبير والعنوان فقط دون المعبر عنه والمعنون وهو لا يستوجب ان يكون المبحوث عنه امرا اعتباريا حتى يكون العلم بها حصوليا لا حضوريا اذ مقصد المحشي من هذا الكلام نفي التغاير الذاتي فقط فالحاصل ان الذات المأخوذة مع الحيثية التي تعبير في المعنون يكون علما حصوليا فاندفع الشك الثاني وكذا الاول لان الحيثية المعتبرة في العلم الحصولي انما هي في العنوان لا في المعنون حتى يكون العلم المتعلق به علما حصوليا **قوله** امرا اعتباريا آه لان اعتبارية الحيثية التي هي جزء للذات المحيثية يستلزم اعتبارها هنا **قوله** علم حصولي آه في الحاشية توضيحه ان الذات المجردة المأخوذة مع حيثية موجودة في الذهن وليست موجودة في الخارج وهذا آه فالعلم بتلك الذات المجردة علم حصولي اذ ح العلم بها لا يكون الا بحصولها في الذهن واعتبارها مع تلك الحيثية فان قلت العاقل هو الهوية المجردة المأخوذة بما هوية مجردة والمعقول هو الهوية الحاضرة عند الهوية المجردة فيجب التغاير بينهما بالضرورة ولو بوجه ما قلت يجب ان التغاير بين مفهوميهما ثابت بالضرورة لكنه بمعزل عن ذلك المقصود ان مصداق العاقل والمعقول فيما نحن فيه هو الهوية المجردة من غير ان تؤخذ معها حيثية تقييدية موجبة للتكثر اي ما يقال له العاقل آه هو بعينه ما يقال له المعقول في نفس الامر فيما نحن فيه ليس كما في المعالج والمعالج حيث يؤخذ في الاول حيثية القوة الفعلية وفي الثاني حيثية القوة الانفعالية فالعاقل والمعقول والعقل بمعنى الحاضر عند الذات المجردة امر واحد ليس بينها تغاير ولو بالاعتبار نعم يصح ان يقال ان تلك الهوية المجردة من حيث انها عاقلة اي مع وصف العاقلية مغايرة لها من حيث انها معقولة اي مع وصف المعقولية لكن كلامنا ليس في نفسه بل في حقيقتها بذا يظهر الفرق بين اتحاد العلم والمعلوم في الحضوري وبين اتحادهما ليس كاتحادهما في العلم الحصولي حيث كان العلم فيه الهوية من حيث انها متصفة مع العوارض الذهنية والمعلوم فيه هي مع قطع النظر عن تلك الحيثية وما سبق الى بعض الاوهام ان العلم في العلم الحصولي مجموع العارض والمعروض والمعلوم هو المعروض فقط ليس لشئ كما ينكشف عنك غطاءه وبهذا التحقيق ان ما اشتهر عندهم ان علم النفس بصفاتها علم حضوري ليس على الاطلاق بل المراد من الصفات الصفات الثبوتية دون الاعم منها ومن الصفات السلبية والاضافية وبه يظهر ان معنى عينية صفات الواجب تعالى ان هناك اتحادا محضا وان الحيثية في قولهم ان ذاته تعالى من حيث انها مبدأ الانكشاف علم ومن حيث انها مبدأ الآثار قدرة اي الحيثية المتأخرة عن اعتبار مفهوم العلم والقدرة لا الحيثية المتقدمة عن صدقهما حتى يثبت الكثرة بوجه ما هذا ما حصل لي في هذا المقام بعون الملك العلام انتهى **قوله** فيها ليست موجودة في الخارج آه لان الحيثية امر اعتباري بعتبرها العقل فوجودها لا يكون الا فيه والحيثية جزء

للذات المحيطة وعدم وجود الجزء في الخارج يستلزم عدم وجود الكل فيه **قوله** فيها اذ ح اي حين ثبت
ان الذات الحيثية امر اعتباري موجودة في الذهن لا يكون علمها الا بحصول الذات في الذهن و حقائق الحيثية عينها
الا بحصول الا في الذهن فكان علم هذا المركب بحصول صورة في الذهن وهو علم حصولي **قوله** فيها والامر فيما نحن فيه ليس
كما في المعالج والمعالج حتى يثبت التغاير الاعتباري آه كما هو فيها ولا يتوهم ان المعالج هو النفس والمعالج البدن و
بينهما تغاير اعتباري ذاتي فكيف يصح القول بان التغاير بينهما اعتباري باعتبار حيثية القوة الفعلية والانفعالية
لان المراد بالمعالجة من يعالج امراضه النفسانية كالحسد وغيره وهذان المعالج والمعالج اذن امر واحد بالذات و
هو النفس فيه لعل غرض المحشي ان وصف العاقلية والمعقولية من الصفات النفسانية التي مصداق حملها اذا
الموصوف فيكون وجهه الثبوت لها كالوجود للواجب فلا يرد ان الاتصاف ممكن لها و الاتصاف
بشئ ممكن مسبوق بالاستعداد فللنفس استعدادان باحدهما صارت عاقلة وبالاخر صارت معقولة
كما فهم في المعالج والمعالج **قوله** فيها امر واحد آه والا لزم ان يكون علمها بنفسها بحصول صورها **قوله** وتحقيقنا هذا الظهر آه
المشار اليه قوله فالعاقل والمعقول والعقل آه وجه الظهور ظاهر بان الدليل المذكور في الحضوري مطلقا واتحاد العاقل
مع المعقول والعقل ليس فيه مطلقا كما ترى في علمنا بصفاتنا **قوله** فيها واتحادهما آه دفع لما يتوهم من انه اذا كان في العلم
الحضوري اتحاد بين العلم والمعلوم وقالوا في العلم الحصولي ايضا كذلك فالفرق بينهما بان في الحضوري اتحاد بحتا وفي الحصولي
اتحاد مع تغاير اعتباري حيث كان العلم فيه آه **قوله** فيها ليس بشئ آه لان العارض مقولة الكيف والمعروض قد يكون
من مقولة اخرى فلا يكون العلم حقيقة متحصلة لامتناع التركيب الحقيقي بين المقولتين على انا نعلم قطعا ان العلم هو
فقط بدون انضمام العوارض اليه بل هو الانكشاف والعلم هو المنشأ للانكشاف **قوله** فيها وبهذا التحقيق آه لما
ثبت ان علم الذات باعتبار الحيثية علم حصولي ظهر ان هذا آه **قوله** فيها دون الاعم آه لان الصفات السلبية والاضافية
من الامور الاعتبارية فعلمها لا يكون الا بحصول صورها في الذهن فيكون حصوليا **قوله** فيها وبه ظهر آه اي بما ثبت
ان التجردات مع كونها محتاجة في جميع كمالاتها الى الواجب تعالى كان تعقلها عين ذاتها من غير تغاير ظهر ان الواجب
تعالى عن شوائب النقص احق بان يكون صفة العلم وكذا جميع صفاته متحدا معه اتحادا محضا لان الحيثية لو كانت
معتبرة في مصداق الصفات يكون الذات في تلك الصفات محتاجة الى هذه الحيثية المغايرة للذات فيلزم
الاستكمال بالغير واذا كانت الصفات عينه تعالى فلا تكثر في ذاته لان الحيثيات والاعتبارات متاخرة عن تحقق
الصفات التي هي عين الذات الاحدية **قوله** لا انتفاء آه هذه معارضة على ان المقسم للتصور والتصديق العلم الحصولي بان التصديق هو
ادراك وقوع النسبة وهي معنى من المعاني المصدرية الانتزاعية لا يكون وجودها الا في الذهن فهو من الصور الذهنية
لا من الاعيان الخارجية والعلم المتعلق بالصورة الذهنية علم حضوري لا حصولي والا لزم اجتماع المثلين

اى يجتمع فردان من نوع واحد احدهما الصورة الذهنية والثانى علمها بحيث يرتفع الامتياز بينهما الاتحاد هما
فى المحل اى الذهن والزمان والهيئة بناء على اتحاد العلم والمعلوم بحسب الحقيقة بل اجتماع الامثال لان
علم الصورة الذهنية اذا كان علما حصوليا يكون علم علم الصورة ايضا علما حصوليا لبطلان الترجيح بلا
مرجح فيجتمع فى الذهن ثلث افراد من نوع واحد الصورة الذهنية وعلمها وعلم علمها واجتماع المثلين او
الامثال محال كما سيجئ فيكون العلم من اقسام الحضورى فلو لم يعم المقسم بان يكون حضوريا او حصوليا
لزم تقسيم الشئ الى المباين وهو باطل قال جدى واستاذ استاذى كمال الملة والدين قدس سره
لا احد ان يتوجه عليه النقض بان مقدمات الدليل بعد التسليم والاغماض عما يبتنى عليه استحالة اجتماع
المثلين يلزم عدم علم الجزئى على وجه جزئى فانه على تقدير حصول الاشياء بانفسها يلزم اجتماع المثلين المستحيل
انتهى اقول فى الصحاح كلامه المتين الغويص الفهم ان فى قوله بعد التسليم اشارة على انه لا احد ان يمتنع على تقدير
كون علم الصورة الذهنية علما حصوليا لزوم اجتماع المثلين المستحيل اذ الامتياز حاصل بناء على التغاير
الاعتبارى بينهما من جهة استعداد المحل اعنى النفس المقترن بالبدن واجتماع المثلين المستحيل الذى هو لا يتحقق
التمايز بينهما اصلا وفى قوله والاغماض اشعار الى ان ما يبتنى عليه استحالة اجتماع المثلين من عدم الامان على
حكم الحس على تقدير جوازه لجواز ان يكون المشكوك والمحسوس الواحد سوادات كثيرة غير تام لان ما يجب انما
فى عدم الامان اذ الحس يغلط كثيرا ولك ان تقول فى بيان استحالة اجتماع المثلين بانهما اما ان
يكونا موجودين اولا وعلى الاول لا بد ان يكون وجود واحد منهما مغايرا لوجود الآخر فالا قيام عرض واحد
بمحلين محال ...... والتشخص عين الوجود او مساوق له على ما هو التحقيق فيلزم الامتياز بينهما
بحسب التشخيص ايضا وعلى الثانى اما ان يكون كلاهما معدوما او احدهما وعلى كلا التقديرين لا اجتماع
وهذا ايضا خلف وتقرير قوله يلزم آه انه على تقدير حصول الاشياء بانفسها فى الذهن لا بد ان يحصل
الجزئى بنفسه بما هو جزئى مع العوارض الخارجية له فى الذهن وهل هذا الا اجتماع المثلين المستحيل الاجتماع التشخص
الذهنى والخارجى الذين هما متماثلان بحسب الحقيقة فى محل واحد والقول بانهما متمايزان من جهة
اخرى مشترك ولا ينفع الى انكار علم الجزئى بما هو جزئى فان الدليل الذى اورده على حصول الاشياء بانفسها فى
الذهن جار فيه ايضا **قوله** علم حضورى آه ولا لزم اجتماع المثلين آه ولا يتوهم ان العلم بالحيثية انما يكون
علما حصوليا اذا الحيثية معتبرة فى العنوان دون المعنون والعلم بالحيثية انما يكون علما حصوليا اذا كانت
الحيثية معتبرة فى المعنون **قوله** فعلم حصولى آه لعدم المماثلة المستحيلة بين الصورة الكلية العقلية والصورة
الشخصية الذهنية **قوله** على تقدير كونه علما متعلقا بانفسه من هذا القبيل واما على تقدير كونه من لوازمه

فلا يتوجه المعارضة حتى يحتاج الى دفعها اذ على هذا التقدير ليس التصور قسما للحصولي **قوله** ولهذا تحصل الفرق
فان وقوع النسبة من حيث هو جزء اخير للقضية ومن حيث الاكتناف بالعوارض الذهنية تصـ فلا
يتوهم ان التصـ عند الاوائل هو وقوع النسبة وهو جزء اخير للقضية فلم يكن بينهما فرق وكذا لا يتوهم
انه ليس الفرق بين القضية والتصـ عند الامام اذ القضية عنده هي المفهوم المركب وهو التصـ لان المركب
من الموضوع والمحمول والنسبة من حيث هو هو قضية ومن حيث هو كشف بالعوارض الذهنية
تصـ هذا في القضية المعقولة واما الفرق في القضية الملفوظة فظ فانها اسم للدال والتصـ اسم
للمدلول **قوله** ليس كما ينبغي آه في الحاشية وذلك لما عرفت من ان هذه المفهومات من حيث
انها حاصلة في الذهن ليست قضية بل علما بها مع انه ان اراد ان العلم بتلك المفهومات من حيث انها
حاصلة في الذهن تصـ فالامر ليس كذلك لان العلم بها من تلك الحيثية علم حضوري والتصـ علم حصولي
وان اراد العلم بها بدون تلك الحيثية تصـ فعلى تفسيره القضية يلزم عدم الفرق بينها وبين التصـ اللهم
الا ان يقال ان المراد بالحيثية الحيثية التعليلية دون التقييدية ثم في كلامه شيء آخر وهو ان المراد بالمفهومات
في قوله فهذه المعقولات من حيث انها حاصلة تسمى قضية وهو الامر العقلي المركب منها وفي قوله
والعلم بها تسمى تصـ نفس تلك المفهومات المتعددة لان العلم المتعلق بذلك الامر العقلي
المركب علم واحد غير مركب والعلم المتعلق بتلك المفهومات من حيث انها متعددة او علم واحد مركب
من هذه العلوم والتصـ عند الامام علم مركب من العلوم المتعددة لا علم واحد بسيط انتهى **قوله** فانها
ليست قضية بل علما بها آه اذ القضية عبارة عن نفس المفهومات مع قطع النظر عن الحيثية
اي الحصول في الذهن الذي هو العلم لانه عبارة عنه فالمفهومات الحيثية بهذه الحيثية علم بالقضية
لا قضية **قوله** فانها علم حضوري آه لان المفهومات في هذه المرتبة علم حصولي وعلمه لا يكون
الا حضوريا مع ان التصـ من اقسام العلم الحصولي **قوله** فانها فعلى تفسيره يلزم عدم الفرق بينها
وبين التصـ لان القضية على تفسيره عبارة عن المفهومات الحيثية التي هي مرتبة العلم والتصـ ايضا علم بنفس تلك
المفهومات فكيف الفرق بينهما **قوله** فانها الا ان يقال آه حاصله ان هذه الحيثية حيثية تعليلية وهي ان يكون علة
لشيء ولا يكون داخلة في المحيث فمعنى عبارة السيد السند ان هذه المفهومات تسمى قضية لكونها حاصلة في الذهن
فلا يلزم عدم الفرق على تقدير كون التصـ عبارة عن العلم بالمفهومات بدون تلك الحيثية لان القضية
ح عبارة عن نفس هذه المفهومات فقط والتصـ عبارة عن العلم بتلك المفهومات وليست الحيثية تقييدية وهي
ان يكون داخلة في المحيث فيكون القضية عبارة عن هذه المفهومات مع تلك الحيثية ويلزم عدم الفرق

ووجه تمريض المشار اليه باللهم ظ فانا نعلم قطعاً ان حصول هذه المفهومات في الذهن ليست علة لكونها قضية كذا
قوله فنهايتهم في كلامه حتى آخره آه اعلم ان غرض المحشي بقوله هذا بيان الخلل ما في عبارة السيد السند اذ الظ ان الضمير الذي في قوله العلم بها الى المفهومات من حيث انها حاصلة في الذهن اى المفهوم العقلي لا الى نفس المفهومات ولا تقول كما ظن ان المقصود منه اتمام هذا الكلام على السيد السند بانه على هذا يلزم عدم الفرق بين التصور والتصديق بالعلم والمعلوم والمقرر خلافه عند الامام حتى يجيء ان عنده ليس الفرق بينهما بالعلم والمعلوم انتهى توضيح ما في حاشية الحاشية ولك ان توجه كلام السيد السند بحيث لا يتوجه عليه شيء بان الحصول والوجود مترادفان فالحصول الذهني والوجود الذهني مترادفان والوجود الذهني عند المحشي عبارة عن الطبيعة من حيث هي هي مع قطع النظر عن القيام في الذهن فلعل مراد السيد من قوله من حيث انها حاصلة في الذهن المفهومات مع قطع النظر عن القيام في الذهن فلا يلزم ان المفهومات من حيث انها حاصلة في الذهن ليست قضية بل علما بها لان المفهومات في هذه المرتبة ليست علما بل معلوم اذ العلم مرتبة القيام ولا يلزم ان العلم بها مع تلك الحيثية حضوري والتصديق علم حصولي لان معلوم الحضوري هو القائم في الذهن وفي تلك المرتبة اين القيام وكذا لا يلزم ان العلم بذلك الامر العقلي المركب علم واحد غير مركب لان تركيب المعلوم يستلزم تركيب العلم لاتحادهما وحقيقة الشيء لا تختلف ذهنا وخارجا فاذا كان المعلوم ذا اجزاء فالعلم المتعلق بمجموع العلوم المتعلقة بالاجزاء وكلام من زعم ان العلم من مقولة الكيف التي لا تنقسم فيجب ان لا يكون مركبا والا يكون منقسما الى اجزائه كلام فاسد لان الانقسام المنفي في الكيف الانقسام الى الاجزاء المقدارية لا الانقسام الى اجزاء المهية كذا قيل ولا تتوهم ان تلك المفهومات في القضية ملاحظة بلحاظ واحد الى فالعلم بها ايضاً يكون الا واحدا لان الموضوع والمحمول ملاحظان بلحاظين والنسبة ملحوظة بينهما بالعرض كيف ولو لوحظت بلحاظ واحد الى يكون القضية امرا مستقلا حاصلا لا ان يحكم عليها وبها وليس كذلك **قوله** تسامحا لان العلم بمعنى حصول الصورة ليس علما حقيقيا فالمراد به الصورة الحاصلة ولا نقول في وجه التسامح ان العلم من مقولة الكيف والحصول من مقولة الاضافة فيكون المراد به الصورة الحاصلة حتى يتجه عليه ان الصورة الحاصلة ايضاً ليست من مقولة الكيف بل هي تابعة للمعلوم فان كان جوهرا كان هي جوهرا ايضاً وهكذا نعم الحالة الادراكية من مقولة الكيف **قوله** والمراد منه هذا بيان للواقع ولا دخل له في الاعراض اذ الاعتراض خارجا على كل تقدير سواء كان التصور بمعنى حصول الصورة والصورة الحاصلة **قوله** وهي اعم آه الظ ان هذا القول ليس داخلا تحت النقل لانه لم يظهر من كلامهم انهم عمموا الصورة الحاصلة بل اورده المعترض من عند نفسه لتتميم اعتراضه كذا قيل **قوله** قلت آه حاصله ان الصورة الحاصلة من الشيء يستدعي المغايرة بالذات

بالشي وفي الحضوري ابن المغايرة وكذا الحال في حصول الصورة وبما قررنا ان قوله وهي اعم آه ليس من تتمات النقل لا يرد ما قيل ان هذا الجواب ليس على داب المناظرة لان السائل ناقل وعلى الناقل لا يتوجه المنع على انا نقول ان المنع وان لم يتوجه على نفس النقل لكن يتوجه الى ما نقل اذا كان فيه فسادا فلا يقال هذا النقل عن فلان مم ويجوز ان يقال ان ما نقل عن فلان مم اذا كان فيه الفساد كما بين في موضعه فتفطن فقد بدا تحقيق المتاخرين الاقرب في الجواب على تقدير كون القول المذكور داخلا تحت النقل ان المراد بالصورة التي هي صادقة بالصورة الحاضرة بالمعنى الاعم فيشمل القسمين ونفي الحضوري من الحصول بالمعنى الاخص التقابل والامشاحة فيه كما يقال ان العلم التصور اعني بالمعنى الاعم وليس بتصور اعني بالمعنى الاخص **قوله** ولا ينفع آه وذلك لان في العلم الحضوري وما سواه هو التغاير المتاخر عن صدقهما على ما عرفت والمفهوم من الصورة الحاصلة من الشي عند العقل هو التغاير المتقدم على المصداق كما لا يخفى على المتامل كذا في الحاشية المعتبر فلابد ان يكون بحصول صورة ولا يتوهم ان دليل المص انما يدل على نفي الزوال لا على حصول الصورة الذي هو المط فلم يتم التقريب لان المص اثبت من قوله اذ حالة العلم آه الحصول ومنقوله الاعلى فيلزم آه ان الحاصل هو الصورة فحاصل الدليل ان العلم بالاشياء الغائبة عنا لابد ان يكون بحصول صورها فينا اذ حالة العلم لو لم يحصل ولم يزل امر فحال العلم والجهل سواء والزوال باطل كما بين في موضعه فتعين حصول امر والامر الحاصل عند العلم باحد المعلومين غير الحاصل عند العلم بالمعلوم الآخر والا لكان العلم باحدهما هو العلم بالآخر ويجب ان يكون ذلك الامر مما يجري فيه المطابقة واللامطابقة اذ العلم يتصف بهما فثبت من هو ان لكل معلوم امرا يجري فيه المطابقة واللامطابقة وما هو الا الصورة المساوية للمعلوم في الحقيقة وهي المط **قوله** في المواقف آه وتمام عبارتها هكذا اذا ادركنا شيئا بعد ما لم ندركه فاما ان يحصل فينا امر او لم يحصل وعلى الثاني فاما ان زال عنا شي او لم يزل فان لم يحصل او لم يزل فاستوى حالنا قبل الادراك وبعده وهو محال وان زال عنا شي فاما ان يكون ذلك الشي ادراك امر آخر او صفة اخرى غير الادراك وعلى الاول فيكون ذلك الادراك وجوديا اذ الامر العدمي لا يكون انتفاؤه الا ليس بشي انتهى اعترض عليه المحقق الدواني في شرح الهياكل بان العلم على تقدير ان يكون زوال الادراك امرا اخر لم لا يجوز ان يكون زوال الادراك حضوري لا يكون مسبوقا بعدم الادراك ولا يلزم من كون كل ادراك حصولي زوال الادراك ان يكون الادراك الحضوري ايضا كذلك انتهى فيه ان مراد صاحب المطارحات بقوله ادراك امر آخر او صفة غير الادراك ادراك علم حصولي حادث او صفة غير الادراك الحصولي الحادث سواء كانت علما حضوريا او غيره فاحتمال كون الادراك الحضوري زائلا داخل في الشق الاخر ولا يتوهم انه يجوز ان يكون الشي الزائل علما حضوريا لكنه ليس من صفات النفس ٭

كعلمنا بانفسنا لان مدعى صاحب المطارحات ان العلم الحصولي الحادث للنفس لا يتصور بزوال
شيء عنها يدل عليه قوله اذا ادركنا شيئا آه فلابد حينئذ من ان يكون هذا الشيء الزائل صفة من صفات
النفس ولا يخلو اما ان يكون ادراكا حصوليا حادثا او صفة غير هذا الادراك فالتجويز المذكور ربط ٭
قوله على الثاني آه في شرح الهياكل على تقدير ان يكون .... زوال امر آخر غير الادراك لا يلزم
ان يكون للنفس صفات غير متناهية وانما يلزم لو كان في النفس ادراكات غير متناهية ويجاب بمنع
ذلك وبيانه لكل نفس قوة ما تحصيل من العلوم وتلك الامور متناهية ثم لو سلم فانما يلزم ان يكون في
قوتها صفات غير متناهية او غير واقفة فان قوة الشيء يكفيه قوة ما يتوقف عليه ولا يلزم كونه بالفعل
ثم لو سلم فبطلان الثاني ممنوع اذ لا يلزم كون تلك الصفات الغير المتناهية مرتبة انتهى قوله قال بعض
المحققين آه في الحاشية قد يقال عليه وجه الاولوية ان المقدمة الاخيرة في الدليل السابق ممنوعة بل
ظاهرة البطلان على ان في هذا الطريق دقائق لا تخفى وفيها وانت تعلم ان المقدمة الاخيرة في الدليل
السابق تحتمل ان يكون معناها ان العدم ليس انتفاء ما ليس لشيء على وجه لا يكون متلبسا بالوجود وذلك
بين لا ستره فيه فعدم العدم اللاحق ونحوهما وان كان انتفاء ما ليس لشيء لكنه مستلزم لشيء مع انه قد اشتهر
ان السلب حقيقة لا يتعلق الا بالثبوت ونظائر هذا ليس بطلان ثم لا يخفى ان الطريقة بسلبي
اخر عنها لا تفي بالمقصود لانها تدل على الايجاب الجزئي والمقصود الايجاب الكلي اي وجودية جميعها اللهم الا ان
يثبت توافق الادراكات في الوجودية انتهى قوله فيها ان المقدمة الاخيرة آه اي قوله ان الامر
العدمي لا يكون انتفاء ما ليس لشيء ثم الا ترى ان العدم متعلق بالعمى فيه عدم الاعمى مع ان
الاعمى عدمي لانه عدم البصر قوله فيها دقائق لا تخفى وفيها آه منها ان ما قال صاحب المطارحات
لا تحصيل به ما هو مقصوده من ان الادراك وجودي محض لان تعلق العدم بالعدم انما يمتنع في
السلب البحت لا في السلب الثابت فلم لا يجوز ان يكون الادراك سلبا ثابتا بخلاف طريقة
المحقق حيث يفهم منه ما هو مقصوده وهو انتهاء الادراكات الى وجودي محض قيل ان مقصود صاحب
المطارحات انتفاء السلب البسيط وبه يتم دليله فحاصل مقاله ان الادراك لا يكون سلبا محضا فانه
لو كان كذلك فلا يخلو ان السلب فيه اما ادراك او صفة غير الادراك وعلى الاول فلا بد ان يكون ذلك
الادراك امرا وجوديا اي امرا ثابتا لم يكن السلب جزءا من مفهومه او كان ولكن يكون له نحو من الثبوت كما
في المعدولات فلا انتفاء المحض انتهى السلب البسيط لا يتعلق به الانتفاء ومنها انه على طريقة
المحقق ... نقيض الدعوى يلزم امر استحالته بينة وهي وجود الغير المتناهي بخلاف طريقة

صاحب المطارحات فان استحالة تعلق العدم بالعدم ليست بديهية بل تحتاج الى دليل ودعوى البداهة
كيف يسلمها الخصم ومنها ان دليل صاحب المطارحات غير مطابق للمدعاه وهو وجودية الادراك
الذي فرض قبل هذا الادراك واما دليل بعض المحققين فمطابق لمدعاه **قوله** فيما يحتمل ان يكون حاصله
ان المقدمة الاخيرة ليس معناها ما هو المتبادر من ان العدم لا يكون انتفاء ما ليس للشئ ليرد عليه
المنع المذكور بل معناها ان العدم لا يكون انتفاء ما ليس للشئ على وجه لا يستلزم الوجود وعدم الاسے
وان كان انتفاء ما ليس للشئ لكنه مستلزم للوجود وهو البصر واياه فليس كذلك لانه لو كان انتفاء الانتفاء
مستلزما للوجود فهو اما الادراك الحصولي فثبت المدعى من كون الادراك الحصولي وجوديا او صفته
غير الادراك الحصولي فآل الى الشق الثاني وقد كان الكلام في الاول **قوله** فيما صح انه قد اشتهر
اه اعلم ان هذا القول وان لم يكن فائدة في المقصد لكن يثبت به المقدمة الممنوعة فنفي الفائدة في ذكره
غير صحيح كذا قيل ولا يرد على القائلين بهذا القول والجعل البسيط الذي اثره نفس تقرر الذات ان قبل
جعل الجاعل لم يكن ماهية فقد تعلق السلب بنفسها لا بملاحظة الثبوت فلم يصح حصر تعلقه بالثبوت
لان المراد بالثبوت الامر الوجودي اعم من ان يكون نفس تقرر الماهية او غيرها قيل عليه انه لو صح
تعلق السلب بالماهيات الاخر مع قطع النظر عن الثبوت فيتعلق بماهية السلب ايضا بدون ملاحظة الثبوت
ولو لم يصح تعلق السلب بماهية السلب من حيث هي فلم يتعلق بالماهيات الاخر بهذه الحيثية وبالجملة انه لا
فرق بين ماهية السلب والماهيات الاخر في عدم ملاحظة الثبوت معها فتامل **قوله** فيما ثم لا يخفى اه
اعلم ان حاصل كلام صاحب المطارحات ان العلم الحصولي الحادث للنفس لو كان بزوال شئ
عنها فاما ان يكون الشئ الزائل الادراك الحصولي او صفة غير الادراك الحصولي وعلى الاول فلا بد
ان يكون امرا وجوديا اذ الامر العدمي لا يكون انتفاء ما ليس للشئ اما على تقدير كون العلم عبارة عن
الزوال فلان كل علم صالح لان يحصل العلم بزواله اذ خصوصية علم دون علم في كون زواله علما
فلا يرد انه لو كانت المقدمة الممنوعة مأولة بتاويل ما ذكره المحشي من ان العدم لا يكون انتفاء
ما ليس للشئ على وجه لا يستلزم الوجود لا يلزم وجودية جميع الادراكات لانه اذا تعلق الزوال
بزوال زائل وجودي لا يلزم وجودية الزائل اللاحق لان العدمي ح لا يكون انتفاء ما ليس
للشئ على وجه لا يستلزم الوجود بل يستلزمه وهو الزائل الوجودي ولا يرد ايضا ما اورده بعض المحققين
وتبعه بعض الافاضل بانه لا يثبت بتقرير صاحب المطارحات ايضا وجودية الادراكات كلها الا ان
دليله انما يدل على كون السابق وجوديا لا الادراك الذي هو الآن اذ كل علم صالح لان يحصل

العلم بزواله فالادراك الذي هو الآن صالح ايضاً للزوال فلاجرم ان يكون موجوداً بفلت من كلام صاحب السطارحات
وجودية جميع الادراكات بخلاف كلام بعض المحققين حيث ثبت منه وجودية الادراكات الذي هو في
مرتبة الانتهاء لا وجودية جميع الادراكات **قوله** فيها اللهم آه وجه التمريض ظاهر اذ ما دل دليل على توافق
الادراكات في الحقيقة **قوله** فالاولى في هذا الشق ان يقال فيلزم انتفاءاته آه وهو صحيح لانا نعلم قطعاً
ان العلوم السابقة باقية مع العلوم اللاحقة قال بعض المحققين رح بقي الكلام في اللزوم وبعد
وهو غير لازم او لا يلزم من كون الادراك زوالاً للادراك ان لا يوجد الادراك السابق مط وراساً بل لا يجمع
مع اللاحق ما كان مرفوعاً فيجوز ان تجمع مع اللاحق الادراكات السابقة التي لم يتعلق بها الرفع مط فلا يكون
اللاحق رافعاً بها ايضاً فلا استحالة في اجتماعها معه انتهى اورد عليه ان مراد المحشي انه يلزم انتفاء جميع الادراكات
السابقة المتضمنة مع الادراكات اللاحقة في سلك سلسلة واحدة عند تحقق هذا الادراك كما يدل عليه سوق
هذا الكلام فح ظهر اللزوم غاية الظهور لان الادراك اللاحق انتفاء لجميع هذه الادراكات بالذات او بالواسطة
فيلزم عند تحققه انتفاءها انتهى اللهم الا ان يقال ان كلام المحقق تحقيق الاعتراض على المحشي حتى مايرد
اورده انما قال المحشي فالاولى ولم يقل فالصواب لجواز حمل كلام بعض المحققين على المعنى الصحيح وهو ما هذا اعني
فالحاصل ان للنفس ادراكات غير متناهية من جهة الانتفاء والضرورة يشهد بخلافه او المعنى الذي
سياتي من المحشي في قوله ويمكن ان يجاب **قوله** فلا يلزم آه لان العدم اذن بعينه الادراك **قوله**
صفة قائمة بالمدرك والصفة لا يكون الا ما فيه ثبوت كما لا يخفى **قوله** واللازم على تقديره آه لان النفي اذا تعلق
بالمقيد يرجع الى التقييد كما تقرر في موضعه وهو المقيد الانتفاء الثابت فيرجع النفي الى القيد وهو الثبوت فيبقى
انتفاء محضاً قال جدي واستاذ استاذي كمال الملة والدين قدس سره انت خبير بان العدم المحض اذا كان
الموصوف موجوداً يكون عدماً ثابتاً والسالبة في هذه الصورة يصدق معدولة وقد فرض آه وجود الموصوف
فان الكلام عند تحقق الادراك الآخر ولا شك ان الموصوف وهو المدرك موجود فلما اعترف بالعدم
المحض تحقق العدم الثابت فالتزام الاعدام يوجب التزام الادراكات فلا استاعة في كلام المحقق
ومثل هذا يرد على المحشي فيما سيجي عنقريب انتهى كلامه المتين **قوله** ويلزم ادراكات غير متناهية على
وجه التعاقب هو صحيح اما على تقدير حدوث النفس فظ واما على تقدير قدمها فلوجود العقل الهيولاني
وفي هذه المرتبة لا تحصيل العلم الحصولي للنفس مع ان انكر بحدوث النفس ومرتبة العقل الهيولاني فلا يتم الجواب
قوله ليس الا عدم اللاحق المتاخر آه حاصله ان الادراك الحصولي الحادث لو كان زوال ادراك حصولي
حادث لزم ادراكات غير متناهية على وجه التعاقب فزوال الشي ليس الا عدمه اللاحق المتاخر عن

تحققه لان العدم السابق لعدم لا يتصور ان يكون حادثا فاندفع ما يتوهم من انه ان اراد بقوله اذ زوال الشيء
آه مطلق الانتفاء فلا نسلم انه لا يكون الا بعد تحققه لجواز ان يوجد الانتفاء في ضمن العدم السابق وان اراد
انتفاء الشيء بعد وجوده فمسلم لكن الادراك لو كان انتفاء لا يجب ان يكون عدما سابقا والتخصيص بالعدم
الطاري مبطل لحصر الاحتمالات في الدليل لجواز ان يكون الادراك على تقدير الزوال عدما سابقا
فلا يثبت المفصل وهو كون الادراك امرا وجوديا **قوله** فالادراك الذي يعقبه الضمير الفاعل راجع
الى الانتفاء او الى الادراك المذكور اولا وضمير المفعول يرجع الى الموصول لا الى غيره لئلا يلزم خلو الصلة
عن ضمير الموصول وعلى كلا التقديرين الضمير الذي في قوله كان انتفاء الانتفاء يرجع الى الادراك
المذكور اولا وقوله الذي كان صفة للادراك السابق والمشار اليه بقوله هذا الادراك الذي سبق قوله
فالادراك آه وضمير له يرجع الى الموصول فالحاصل انه ان كان ادراك زيد انتفاء الادراك بكر
فادراك بكر ان كان انتفاء ادراك بكر وسابق عليه كان ادراك زيد انتفاء انتفاء ادراك عمر سابق عليه
بمرتبتين الذي كان ادراك بكر انتفاء له وانتفاء انتفاء الشيء يستلزم تحقق ذلك الشيء فيستلزم ادراك زيد
تحقق ادراك عمرو الذي كان منفيا فيتحقق الادراك المنفي بعينه ويحتمل ان يرجع الضمير الاول في قوله يعقبه
الى الموصول وضمير الثاني يرجع الى الادراك المذكور اولا ويرجع الضمير الذي في قوله كان انتفاء الى
الادراك الذي في قوله فالادراك آه والمشار اليه بقوله هذا الادراك الادراك المذكور اولا فالحاصل انه ان كان
ادراك بكر انتفاء ادراك عمر فالادراك الذي يعقبه ادراك بكر وهو ادراك زيد مثلا ان كان انتفاء للادراك السابق
عليه وهو ادراك بكر كان انتفاء الانتفاء ادراك عمر سابق عليه بمرتبتين الذي كان ادراك بكر انتفاء له وانتفاء
انتفاء الشيء يستلزم تحقق ذلك الشيء **قوله** الواقع صفة للادراك الذي في قوله كل ادراك آه في الحاشية حاصل
ما ذكره انه يلزم على هذا التقدير تحقق الادراكات المنفية اعني الادراكات التي انتفت اولا وهو مح اذ هو
اعادة المعدومات بعينها مع ان فيه منعا ايضا انه على هذا التقدير اذ الحق تلك الادراكات ادراك آخر يلزم
انتفاؤها كذلك فمدار كلامه على لزوم تحقق الادراك المنفي وايرادنا على ما بيناه انما يتوجه عليه انتهى **قوله**
فيها ومدار كلامه آه انه لا يلزم منه لانتفاء انتفاء الشيء يستلزم تحقق ذلك الشيء **قوله** فيها وايرادنا على ما بيناه آه
اذ حاصل الايراد منع استلزام انتفاء انتفاء الشيء تحققه **قوله** اول قد عرفت آه حاصله ان الادراك امر ثبوتي
كما عرفت في قوله لانا نقول آه فيكون ادراك زيد عبارة عن الانتفاء الانتفاء الثابت لعمرو وهذا في قوة السالبة المعدولة
المحمول الاعم من السالبة البسيطة والموجبة المحصلة فلا يستلزم ادراك عمرو الذي هو في قوة الموجبة المحصلة المحمول لان
نفي الانتفاء الثابت لعمرو يتصور على وجهين الاول ان يكون نفيا للقيد اي الثبوت والثاني ان يكون

نقيا للشيء وهو يستلزم التحقق لامتناع ارتفاع النقيضين فلم لا يجوز ان يكون نفي الانتفاء الثابت من
قبيل الاول دون الثاني حتى يستلزم التحقق ويرده ما اشار اليه جدي واستاذي كمال الملة
والدين قدس سره بقوله ومثل هذا يرد الخ تقريره ان السالبة المعدولة المحمول والموجبة المحصلة متلازمان
عند وجود الموضوع الذي هو النفس فكذا ما في قوتهما فانتفاء الانتفاء الثابت يستلزم التحقق بلا
مرية ومنع التلازم بين السالبة المعدولة والموجبة المحصلة خروج عن الفطرة الانسانية كيف ولم
يكن مفارقة السالبة المعدولة عن الموجبة المحصلة الا عند عدم الموضوع واذ كان الموضوع موجودا
وهو النفس وانتفاء المحمول متحقق له فالموضوع لو كان في نفس الامر بحيث لا يصح انتزاع هذا السلب
المحمول فيصح انتزاع مسلوبه وانكاره مكابرة بحتة كذا قيل لا يتوهم ان النفس ليست بموضوع للزوال
وانما موضوعه الشيء الزائل لان الزوال وان كان منسوبا الى الشيء بالذات لكنه منسوب الى المحل
ايضا من قبيل وصف الشيء بحال متعلقه فالادراك اذا كان عبارة عن زوال الادراك لا يتغير
ادراكية الا من حيث ان الزوال المأخوذ فيه منسوب الى الذهن بمعنى انه سالب للادراك الاول فتأمل
قوله ثم اقول الخ هذا دليل اورده المحشي من عند نفسه على ان الادراك ليس عبارة عن زوال
الادراك **قوله** زائدا او مساويا الخ لان العلم عبارة عن زوال العلم فاذا كان العلوم اللاحقة مقابلة
لجميع العلوم السابقة كانتا متساويتين وان كانت مقابلة لبعض العلوم السابقة كانت العلوم السابقة
زائدة على اللاحقة ولا يمكن ان يكون اللاحقة زائدة لانه اذن يوجد بعض الادراكات اللاحقة
بحيث لا يكون السابق مقابلا له حتى يرتفع فلا يكون كل ادراك انتفاء لسابقه هف **قوله** يدل على
خلافه الخ المراد زيادة العلوم الموجودة في زمان الكهولة وهذا بديهي ولو كان الادراك زوالا للادراك
السابق لما كان العلوم الموجودة في هذا الزمان زائدة على العلوم السابقة فلا يرد انه ان
اريد به تزايد العلوم زيادة مجموع العلوم السابقة فهذا لا ينافي تساوي اللاحقة والسابقة
ضرورة ان مجموعهما زائد على السابقة وان اريد زيادة اللاحقة على السابقة فهو اول المسئلة قوله ايضا
قال جدي واستاذي كمال الملة والدين قدس سره لك ان تقول حصول الادراكات بازاء
ادراكات هي قوة النفس ضروري ويجب سبق هذه على تلك اما على الجمع او على التعاقب
كما هو فلا يخفى عليك انه لا يلزم وجود انها وعدماتها على طريق الجمع حتى يلزم اجتماع النقيضين
نعم تحقق الكل ضروري وعدم كل بعد حدوث اللاحق لازم فكيف الجمع انتهى لا يخفى ما فيه فان مقصود
المحشي ره اجراء الدليل على تقدير صحة مقدمة ذكرها صاحب المطارحات في الشق الثاني

من انه يلزم وجود امور غير متناهية في النفس بانه يلزم اذن على الشق الاول استحالة اخرى
وهي لزوم اجتماع النقيضين واما منع تلك المقدمة فخارج عن المقصود لانه المنع الذي سيورده المحشي
من عند نفسه على تلك المقدمة **قوله** نعم الخ آه دفع لما يتوهم من ان صاحب الرسالة لم يرد
الشيء الزائل بانه ادراك او غيره كما فعله صاحب المطارحات بان الامور الغير المتناهية لازمة على
كل تقدير فما الحاجة الى التطويل الا انه علم ذا آخر التطويل صاحب المطارحات الا انا نقول فيه فائدة زائدة وهو
ابطال احد الترديدين بالزام استحالة مخصصة به وابطال الآخر بالزام استحالة تعم الترديدين **قوله**
وذلك آه دفع توهم يتوهم من ان اتحاد الزائل لا يوجب اتحاد الزوال الذي هو العلم اذ يجوز ان يكون
لشيء واحد زوالان يكون باحدهما علم زيد وبالآخر علم بكر بان الزائل الواحد لا يكون له الا زوال
واحد وبيانه انه لو كان للشيء الواحد زوالان فاما على سبيل المعية او على سبيل التعاقب والاول
بين البطلان لان الزوال بمعنى مصدري تعدده اما بتعدد المنسوب اليه والزمان وههنا واحد
فالزوال ايضا واحد وعلى الثاني فاما ان تخلل الوجود بينهما اولا وعلى الاول يلزم اعادة المعدوم
وعلى الثاني يلزم عدم ما ليس لشيء محض وان. توهم ان الاحتياج الى المقدمة المذكورة انما
يكون اذا كان العلم عبارة عن الزوال واما اذا كان عبارة عن الزائل فلا يحتاج اليها لانه اذا
كان الزائل واحدا اتحد العلم قطعا يجاب بانه يجوز ان يعرض للزائل الواحد زوالان بحسبهما
يختلف العلمان لان المعروض قد يختلف باختلاف العوارض فلا يلزم عند اتحاد الزائل اتحاد
العلمين فالاحتياج الى المقدمة المذكورة على هذا التقدير ايضا ضروري والى هذا السوال والجواب
اشار المحشي في المنهية بقوله ولا يتوهم ان هذا البيان مختص بصورة كون العلم نفس الزوال و
لا يحتاج اليه في صورة كونه نفس الزائل اذ على هذا التقدير يتعين للزوال الواحد زوالان والعلم لكن
هو الزائل بزوال والعلم بهذا ذلك الزائل بزوال آخر انتهى **قوله** والعلم بهذا آه حاصله انه لما
اشتهر ان النفس لا تتوجه الى شيئين في آن واحد فالزائل ان كان واحدا كان علم متقدما وعلم متأخرا
فلا بد ان يكون زوالان والا استوى حال العلم وقبله لان في حالة علم الآخر لم يزد شيء على
ما كان قبل فالزوال الثاني ان تعلق بعد الوجود الثاني للزائل يلزم اعادة المعدوم وان تعلق حالة
الزوال الاول يلزم كون الشيء معدوما بعدمين بحيث يكون العدم الثاني غير العدم الاول
هذا على تقدير قراءة او الفاصلة في قوله او اعدامه غير الاعدام الاول واذا قرء اذ التعليلية فحاصل
الدليل انه لو كان الزائل عند العلم بهذا عين الزائل عند العلم بذلك يلزم اعادة المعدوم

فان قلت ان الزوال ... لا يمكن الا على تقدير ... اجزاء ... الزائل الواحد ليس له الا زوال واحد ۱۲ منه عفي عنه

اذ لا بد للعلم بهذا من زوال غير الزوال عند العلم بذلك والا لاستوى حال العلم هنا قبله وبعده نعم يجب معه العلم
بطلان المشتهر فلا بد من ان يكون الزائل معدوما ثم موجودا ثم معدوما وما هذا الا ما ادعيناه وفيه ان الثابت بالمقدمة
المشهورة المهملة انما هو بطلان التالي بعد وجوده ما لا بقاء فيجوز ان يكون الامر الواحد بحسب الحدوث علة لشيء وبحسب البقاء
علة لشيء آخر ويجتمعان حالة البقاء فلا يلزم تخلل الوجود بل في دفعه ان الزوال الواحد للعلمين لا يكفي
والا لاستوى حال العلمين فلا بد من الزوالين فح تخلل الوجود ضروري والا يلزم ان يكون الزوال
الثاني عدم ما ليس بشيء محض واذا ثبت التخلل لزم اعادة المعدوم بلا ريب فتامل **قوله** لما اشتهر
هذا الكلام يشعر بانه ليس عليه برهان قاطع بل البرهان يدل على خلافه فان الحكم في القضية انما يكون
ملاحظا عند ملاحظة الطرفين ففي آن ملاحظة النسبة قد توجه الذهن الى طرفيها معا ولا يخفى ما فيه فان الكلام
في العلم الاجمالي التفصيلي وطرفا القضية انما يلاحظان حال الحكم اجمالا لا تفصيلا وادعى بعض المحققين
الضرورة في ان النفس لا تعلم الشيئين في آن واحد على سبيل الاجمال والتفصيل **قوله** اعادة المعدوم
قال كمال الملة والدين قدس سره وانت خبير بانه اذا فرضنا ان زيدا معدوم ثم وجد ثم طرء عليه العدم
فكان الصادق اولا زيد معدوم ثم اذا وجد صدق قولنا زيد ليس بمعدوم ثم اذا طرء العدم صدق
قولنا زيد ليس بلا معدوم فهنا اعدام ثلثة الاول المستفاد من كلمة ليس وهو انتفاء للعدم الثاني
المستفاد من كلمة لا وهو انتفاء للعدم الثالث المستفاد من لفظ معدوم فهنا انتفاء عدم العدم صادق في الحال
الذي كان متحققا قبل الوجود وكان مرتفعا شخصا لا محالة فيلزم عند طريان العدم
الثالث هذه الصورة اعادة المعدوم بعينه فما هو جوابكم فهو جوابنا وان اعتذر بان اعادة المعدوم
مع ... في صورة الوجود ... يلزم اعادة المعدوم فجوابه ان الادراك اذا كان انتفاء ادراك
آخر سابق عليه انما يستلزم اعادة المعدوم دون الوجود وان اعتذر بان العدم الطاري غير العدم السابق
لاختلاف الزمانين قلنا فلنا مثله في صورة اعادة الادراك السابق فان المعاد ليس هو الاول بعينه لاختلاف
زمانيهما كما قلتم انتهى **قوله** اي ادراكنا غير واقف الخ يعني ليس المراد بالامور الغير المتناهية التي في قول المصنف بحسب
ما في قوتنا ادراك من الامور الغير المتناهية ما يكون غير متناهية بالفعل فان هذا غير متحقق في النفس بل
بمعنى اللاتقف عند حد **قوله** وقد يمنع هذه مكابرة محضة لان المنكرين للترقي في النشأة الآخرة انما ينكرون الترقي
في العلم بالمتعة والقطائرة التي يعد من كمالات الولاية ولا ينكرون العلم مطلقا فانهم ايضا قائلون بادراك اصحاب الجنة
اللذات واصحاب النار الالام **قوله** اقتاره وجود الامر الغير المتناهية بالفعل قال صدر الشيرازي في حواشي حكمة الاشراق

فی وقت ان المراد بقول القائل ان فی قوتنا ادراک الامور الغیر المتناهیة علی نهج البدل حتی کل ان یمکن
ان یتحقق کل ادراک من الادراکات الغیر المتناهیة علی سبیل البدل فیجب ان یتحقق الزائلات فی هذا الآن
لیصح امکان تحقق الزائلات بدلا او القول بانه کما یمکن بدل ادراک ادراک امر آخر کذلک یمکن بدل هذا الزائل
زائل آخر وهو یکفی فلا یلزم اجتماع الزائلات فی ذلک الآن فاسد لان امکان الادراک موقوف
علی وجود الزائل قبله بالفعل لانه لو لم یوجد وفرضنا وقوع الادراک لزم وجود الادراک بدون المدرک
وهو خلف ولما کان للنفس بالفعل قوة ادراک امور غیر متناهیة بدلا فلا بد من ان یکون لامکان کل
ادراک زائل علیحدة بالفعل فامکان الزائل بدلا لا یکفی ثم القول بان فی امکان امر واحد فی کل ما بین
آنین کفایة لانه یصح ان یکون زائلا بزوالات غیر متناهیة ممکنة علی وجه البدلیة فی آن بعد ذلک
الزمان اشد الفساد لانه قد سبق ان الزائل الواحد لا یعرض له زوالان فضلا عن الزوالات الغیر
المتناهیة ویمکن رفع المنع الاول ایضا من قول الصدر الشیرازی بان فی النفس قوة ادراکات غیر
متناهیة علی سبیل البدلیة فی آن واحد فیجب ان یکون بحسبها امور غیر متناهیة فیها بالفعل **قوله** اعلم ان تحریر
المقصود مع ما یتراأی وروده من ان الاعداد علی تقدیر کونها غیر متناهیة بالفعل یمکن ان یکون ادراکاتها
غیر متناهیة کذلک انتهی تقریر الورود ان تخصیص المص یکون ما فی قوتنا الادراک من الامور الغیر المتناهیة بحیث
لا تقف عند حد فاسد کما علمت فان ادراک الامور الغیر المتناهیة یمکن بالفعل ایضا علی تقدیر کون
الاعداد غیر متناهیة بالفعل والدفع ان ادراک الاعداد علی کل تقدیر بمعنی لا تقف لا بالفعل وقیل
فی توجیه الورود ان العلم سواء کان عبارة عن زوال امر اولا لا محیص عن لزوم الامور الغیر المتناهیة
بالفعل فیما اذا الاعداد علی تقدیر کونها غیر متناهیة بالفعل یکون ادراکاتها ایضا غیر متناهیة کذلک
لان العلم یکون بحسب المعلوم ومن شرط القیاس الاستثنائی ان یکون التالی لازما للمقدم
بخصوصه لا لنقیضه حتی ینتج رفع التالی رفع المقدم بخصوصه فانتاج الدلیل الذی اورده علی هیأة
القیاس الاستثنائی فی حیز المنع **قوله** بمعنی لا تقف اه فی الحاشیة اما علی الاول فظ واما علی
الثانی فعلی تقدیر حدوث النفس ایضا واما علی تقدیر قدمها فلما تقرر فی موضعه من وجود العقل
الهیولانی انتهی **قوله** فیها اما علی الاول فظ قیل لا فرق بین الاول والثانی فی الظهور
وعدمه لانه علی الاول یحتمل ان یکون النفس قدیما ویحصل العلم بجمیع الاعداد من
الازل الی هذا الآن فیکون وقوفا عند حد فی جانب الاستقبال فالاولی
اسقاط حدیث الظهور واثبات المطلوب بالدلیل علی کلا التقدیرین

قوله فعدم تناهيها بالمعنى الاول آه اذ انتزاع الامور الغير المتناهية يكون في ازمنة غير متناهية لا في
زمان واحد حتى يكون عدم تناهيها بالمعنى الاول **قوله** فعدم تناهيها بالمعنى الثاني فان قلت كون
الاعداد من الامور العينية الموجودة لا يوجب ان يكون عدم تناهيها بالمعنى الثاني لعدم اختصاص
التعاقب بالامور الانتزاعية فلم لا يجوز ان يكون عدم تناهيها بالمعنى الاول قلت ان المراد من
الموجودة الموجودة بالفعل فح لا يكون عدم تناهيها الا بالمعنى الثاني وانما ترك احتمال كون الاعداد
من الامور العينية المتعاقبة للمواخاة بينها وبين الامور الاعتبارية الانتزاعية كذا قيل **قوله** والحق ان الاول
آه في الحاشية فيه تنبيه على عدم مطابقة المثال للمثل له انتهى حاصله ان قوله والاعداد مثال للامور
الغير المتناهية والمراد من عدم تناهيها هو كونها موجودة بالفعل اذ الاستحالة انما تكون فيها مع ان الاعداد
من الامور الانتزاعية فعدم تناهيها بالمعنى الاول اي بمعنى لا تقف فكيف الانطباق والقول بانه
مثال للمطلق اللاتناهي بعيد **قوله** لان العدد من الامور آه لا بد من بيان معنى الكلي المتكرر بالنوع
واثبات كون الاعداد منه ليتضح المقصود وينكشف المرام فاعلم ان الكلي المتكرر بالنوع كلي اذا وجد فرد
منه كان ذلك الفرد متصفا به مرتين مرة بالمواطاة على انه عين حقيقته ومرة بالاشتقاق على
ان حصته عارضة له كالوجود فانه لو وجد فرد منه لكان ذلك الفرد متصفا به مرة بالمواطاة فيقال وجود
زيد موجود ومرة بالاشتقاق على تقدير اخذ الوجود مع الاضافة الى ذلك الفرد حتى يصير حصة لنفسه فيقال
وجود زيد ذو وجود وجود زيد لان في وجود وجود زيد اضافة الوجود الى وجود زيد معتبرة فلا يكون عين حقيقة
وجود زيد الذي ليس فيه هذه الاضافة ليكون حمله عليه بالمواطاة بل خارجا عنها وعارضا
لها فلا جرم ان يكون حمله عليه بالاشتقاق بقي اثبات كون الاعداد من الكليات المتكررة
بالنوع فاعلم المحشي آه في حاشية الحاشية حيث قال ان العشرة مثلا يصدق على نفسها فيقال عشرة
عشرة وكذا العشرة عشرات انتهى ينبغي ان يعلم ان للعشرة افرادا كعشرة رجال وعشراتها اذ الكلي كما يصدق
على واحد من افراده كذلك يصدق على الكثير من افراده فيصدق العشرة عليها مرتين مرة بالمواطاة
اذا اخذت من حيث هي بدون الاضافة فيقال عشرة رجال عشرة وكذا عشرات رجال عشرة ولم يتعرض
المحشي لهذا الحمل لظهوره ومرة بالاشتقاق اي بواسطة ذو اذا اخذت من حيث الاضافة
الى الفرد فيقال عشرة رجال ذو عشرة عشرة رجال وكذا عشرات رجال ذو عشرة عشرة رجال
لكن الاضافة في الاول باعتبار الآحاد فمعناه عشرة رجال ذو عشرة احاد رجال وفي الثاني
باعتبار العشرات فمعناه عشرات رجال ذو العشرة التي هي من عشرات رجال فحاصل عبارة الحاشية

ان العشرة تصدق بالاشتقاق على نفسها اذا وجدت في افرادها التي هي عشرة رجال وعشرات
رجال مثلا فيقال في الاول عشرة رجال ذو عشرة عشرة رجال وفي الثاني عشرات رجال ذو عشرة
عشرات رجال وفي بعض النسخ وقع موضع عشرة عشرات عشرات عشرة فاذن تقرء عبارة
حاشية الحاشية بالرفع على الابتداء والخبر لا بالاضافة كما في النسخة الاولى وعلى هذا ذكر شق الحمل
المواطاتي دون الاشتقاقي ، هذا ما حصل لي في حل مطلب حاشية الحاشية لعلك لم تجد
من غيرنا فنحصله الدليل ان العدد من الكليات المتكررة بالنوع وكلما يكون كذلك فهو امر اعتباري
فالعدد امر اعتباري اما الصغرى فقد ثبت من التنبيه المذكورة واما الكبرى فلما في الحاشية الاخرى
وعبارتها هذه ضابطة ذكرها صاحب التلويحات وهو ان كلما تكرر نوعه اي يكون اي فرد فرض
منه موصوفا بذلك النوع فيكون مفهومه تارة تمام حقيقته محمولا عليه بالمواطاة وتارة وصفا عارضا
له محمولا عليه بالاشتقاق فيلزم ان يكون امرا اعتباريا لئلا يلزم التسلسل في الامور الموجودة كالقدم
والحدوث والبقاء والموصوفية واللزوم والتعين والوحدة والامكان ونحو ذلك فان الامكان مثلا
لو كان موجودا لكان ممكنا وننقل الكلام الى امكانه فيلزم التسلسل في الامور الموجودة انتهى **قوله** فمنها تارة
وصفا عارضا له اي بعد اضافته الى ذلك الفرد حتى يصير حصة خارجة عنه عارضة له والتوهم بلزوم
كون الشيء الواحد ذاتيا وعرضيا فاسد لانه باعتبارين مختلفين اذ الذاتية باعتبار اخذه من حيث هو هو والعرضية
باعتبار اضافته الى ذلك الفرد **قوله** فمنها لكان ممكنا الخ حاصله انه لو كان الامكان موجودا في الخارج
لكان موصوفا بالامكان لكونه مما يتكرر نوعه فيكون هذا الامكان ممكنا لانه لا معنى للممكن الا ما يتصف
بالامكان وننقل الكلام الى امكان هذا الممكن ايضا بانه يصير على هذا موجودا في الخارج فيتصف بالامكان وهكذا
فيلزم التسلسل في الامور الموجودة في الخارج **قوله** ليست اقول من الوحدات الخ اقول وهذا الكلام مبني على
التحقيق الذي ثبت عنده من ان العدد مركب من الآحاد دون الوحدات واورده ليدل على ان
اعتبارية العدد متوقفة على تركبه من الآحاد دون الوحدات حتى يتوجه عليه ان الاعتبارية ليست
موقوفة على تقدير تركبه من الوحدات ايضا لان الوحدة امر اعتباري واعتبارية الجزء يستلزم اعتبارية
الكل **قوله** من ط عبارتهم الخ كما سيأتي في قول بعض المحققين فدخول الوحدات في العدد هو
بعينه دخول الاعداد فيه **قوله** والعدد محمول على المعدودات الخ لاتحاده معها في الوجود كاتحاد المشتق
مع الموصوف فان قلت العدد والمعدود من غير مقولة الكم والعدد منها فكيف يصدق احدهما على
ما يصدق عليه الآخر لانهما متباينان والمتباينان لا يصدقان على شيء واحد قلت التباين بين المقولتين

لاينافي صدق احدهما بالعرض على ما يصدق عليه الآخر بالذات **قوله** والوحدات آه في الحاشية سواء اعتبر
الجزء الصوري اولا انتهى دفع سوال مقدار تقريره ان الوحدات الصرفة وان لم يكن حملها على المعدودات
بالمواطاة صحيحا لكن لم لا يجوز ان يكون حمل الوحدات عليها من حيث اعتبار الجزء والصوري فيها اذ
احكام الكل قد تغاير احكام الجزء وتقرير الدفع ان الوحدات سواء اعتبر فيها الجزء الصوري ولا غير محمولة على
المعدودات بالمواطاة لعدم اتحادها مع المعدودات كاتحاد المشتق مع موصوفه بخلاف الاحاد فانها
متحدة مع المعدودات كمك **قوله** والواحد آه هذه المقدمة كبرى وقوله السابق لانه مركب من الاحاد
صغرى والمتوسط بين هذين الكلامين جملة معترضة لاثبات الصغرى فحاصل الدليل ان العدد مركب
من الاحاد والواحد من حيث هو واحد اعتباري ليس موجودا في الخارج لان المشتق يكون معنى اعتباريا
انتزاعيا منتزعة العقل عن الموصوف نظرا الى الوصف القائم به فكذا العدد والمركب منه لان اعتبارية
الجزء مستلزم اعتبارية الكل ولا تغفل في توجيه كلامه ان المشتق لتركبه من النسبة يكون اعتباريا حتى
يرد عليه ان المشتق عند المحشي ليس مركبا من النسبة فتوجيه القائل بما لا يرضى قائله به **قوله** والكلام الواقع
آه دفع توهم يتوهم من ان عدم موجودية العدد في الخارج مخالف لظ كلام الشيخ من ان العدد له
وجود في الاشياء حيث افهم منه ان العدد له وجود خارجي بالاستقلال بقرينة قرينه قوله وجود في
النفس والدفع ان مراده ليس ما هو المتبادر من ظ كلامه ان العدد موجود في الخارج بالاستقلال بل
مراده ان العدد موجود في نفس الامر في الاشياء التي هي منشأ انتزاعه **قوله** ليس بشيء بعيد بما ذا المتبادر
منه نفي مطلق الوجود عن الخارج مع ان العدد وان لم يكن موجودا فيه بالاستقلال لكنه موجود بسبب منشأ انتزاعه
فيه وقيل لم لا يجوز ان يكون مراد هذا القائل ان وجود العدد مجردا عن المنشأ ليس الا في النفس فيصير
كلام هذا القائل ايضا سديدا **قوله** اي اعدام تلك الامور كما يشهد به قوله فعدمات الاعداد آه كذا في
حاشية الحاشية **قوله** لا يخفى آه دفع لما ورد على المص من ان الترتيب لا يكون الا بالعلية او التقدم
والتاخر الوضعي وليس شيء منهما فكيف يحصل الترتيب بين تلك الامور فان الترتيب لا ينحصر فيهما
بل يكون باللازمية والملزومية ايضا **قوله** كما بين العلل والمعلولات فان ذوات العلل متقدمة على ذوات
المعلولات **قوله** وبالتقدم والتاخر الوضعي كصفوف المسجد فان ما هو اقرب الى الامام متقدم بالوضع
على ما هو بعيد منه **قوله** كما بين الاجسام والمقادير آه لكن التقدم والتاخر في الاول بالذات وفي
الثاني بالعرض لان المقادير منشاء اليها بالاشارة الحسية بواسطة الاجسام بوجودها فيها **قوله** وانما
لم يثبت آه هذا دفع لما يتوهم من ان الترتيب بالعلية والمعلولية ايضا متصور بان الاقل جزء للاكثر

فلم يثبت المصـ الترتيب بين تلك الامور بالعلية والمعلولية **قوله** لا يتركب آه فلا يكون الاقل جزءاً
للاكثر ليكون وجود الاقل علة لوجود الاكثر وعدمه علة لعدمه في الحاشية قد اسطو لا تحسبن ان الستة
ثلثة ثلثة بل هي ستة مرة واحدة واستدلوا عليه بان الستة ان تقومت بثلثة ثلثة دون اربعة
واثنين او خمسة وواحدة لزم الترجيح بلا مرجح وان تقومت بالكل لزم استغناء الشئ عما هو ذاتي له
لان كل واحد كاف في تقويمها فيستغنى به عما عداه ولا يخفى ان هذا البيان لا يجري في الثلثة فلا بد فيه
من ضم مقدمة وحدانية وهو التوافق بين الاعداد في هذا الحكم ويمكن ايضاً ان يستدل ان الاثنين و
الثلثة حقيقة محصلة ولها لوازم مختصة فالاثنان مركب من الوحدتين والثلثة ان كانت مركبة من العدد
يكون مركبة من العدد الذي هو اثنان ومن الوحدة فح لا يكون لها حقيقة محصلة ويكون مثل المركب
من المقولتين فيلزم ان يكون هو ح مركبا من الواحدات ثم الوجدان السليم يحكم بعدم التفرقة بين
عدد وعدد في الحكم فثبت ان كل عدد مركب من الوحدات انتهى **قوله** فيلزم الترجيح بلا مرجح آه اي في
حكم العقل بتقويم البعض دون البعض اذ العقل يفرق في حصول الستة لكل واحد من المذكورات فلا يرد ان
تقوم حقيقة الشئ من امر دون امر لا يحتاج الى مرجح والا يلزم المجعولية الذاتية في تركب حقيقة الانسان
من الحيوان والناطق دون الجواهر الناطق مع ان كلا منهما يحصل حقيقة الانسان لان مرجح انما لا بد منه
بحكم العقل بتقويم البعض دون البعض لا بتقويمه في الواقع نعم يرد ان المقدمة آه تبطل التركيب بحسب الواقع
ومن الدليل يلزم بطلان التركيب بحسب العقل فان قلت كما ان العدد يشتمل على الوحدات كذلك يشتمل
على الاعداد فالقول بتركيب العدد من الوحدات دون الاعداد ايضاً ترجيح بلا مرجح قلت ان المرجح موجود
وهو اشتمال العدد على الوحدات على كل تقدير **قوله** فيلزم استغناء الشئ عما هو ذاتي له حاصله ان تقوم
الستة من الاعداد المذكورة فاما على سبيل الاجتماع او البدلية والاول بط لانا نعلم قطعا ان بعض الذاتيات
كاف لتحصيلها فلزم الاستغناء عن الذاتيات الباقية على انه لم يتحقق حقيقة الستة بل تزيد عليها والثاني
ايضاً بط لانه اذا حصل الستة من البعض يغني البعض الآخر لزم الاستغناء عنه مع انه ذاتي له ايضاً والقول بانه
يجوز ان يكون الكل مقوما باعتبار القدر المشترك بين الاعداد فبط اذ القدر المشترك انما هو الوحدات
ففيه تسليم للمدعى **قوله** فيها لا يجري في الثلثة وكذا ان تجري فيها ايضاً هذا البيان فان تركبها
من الاثنين والواحد وتركبها من الوحدات محتملان فان تركب من الجميع لزم الاستغناء
وان تركب من البعض دون البعض لزم الترجيح بلا مرجح كذا قيل * **قوله** فيها
وهو التوافق بين الاعداد حاصله انه لما ثبت ان الستة مركبة من الوحدات

اي لو كان الستة مركبا من الاعداد ... مركبا من الاعداد لان ... الوحدات ... والوحدات على ... من العدد ... مركبا من العدد ... [illegible]

ومن الامور الوحدانية تتوافق الاعداد في الحكم لزم ان يكون جميع الاعداد مركبا من الوحدات **قوله** فيها ولها لوازم مختصة كالزوجية للاثنين والفردية للثلثة **قوله** فيها ويكون مثل المركب من المقولتين وانما قال المثل لان الوحدة اعتبارية والاعتباريات ليست داخلة تحت المقولات فلم يوجد التركيب من المقولتين حقيقة بل مثله في التركيب من المتباينين **قوله** فيها لحكم الوجدان لا يخفى ما فيه فان بعد ضم هذه المقدمة لا يحتاج الى اثبات عدم تركيب الثلثة من الاثنين والواحد الا ان يقال ان هذه المقدمة وان كفت لكن لما كان ثابتا بدليل آخر بدون دخل مقدمة وجدانية ذكره **قوله** ظاهر لا ستره فيه اذ دخول الوحدات فقط لا يستلزم دخولها مع الهيئة لان دخول شيء في امر لا يستلزم دخوله مع شيء آخر في ذلك الامر **قوله** العدد على تقدير عدم اشتماله آه اعترض عليه بعد تمهيد ان الوحدة التي من مقولة الكيف كما يصدق على وحدة واحدة كذلك يصدق على الوحدات الكثيرة ايضا بناء على ان الكلي كما يصدق على واحد من افراده كذلك يصدق على الكثير بان الفرق بين العدد على تقدير كونه عبارة عن الوحدات المعروضة للهيئة الاجتماعية وبين الوحدات اعتباري والوحدة من مقولة الكيف والعدد من مقولة الكم فيلزم الاتحاد بين المقولتين حقيقة وبالذات والتغاير بالاعتبار وهو كما ترى والصواب في الجواب ان يقال ان الوحدة ليست من مقولة الكيف لان الكيف على المذهب الاصح عبارة عن عرض لا يقبل القسمة واللاقسمة بالذات والوحدة وان لم تقبل القسمة لكنها تقبل اللاقسمة ومعنى قولهم ان العدد من مقولة الكم ان الكم يصدق عليه صدقا عرضيا فلا يلزم الاتحاد بين المقولتين حقيقة وقيل في الجواب ان الوحدة ليست من مقولة الكيف وان كان العدد من مقولة الكم فلا يلزم الاتحاد بين المقولتين وفيه انه على هذا ايضا يلزم خلل آخر وهو اتحاد المقولة مع غيرها والجواب الصواب سيندفع الايراد الذي اورده بعض الاعاظم بان الوحدات غير صالحة لاخذ الجنس لان معنى ماخوذية الجنس من المادة انه اذا اخذت لا بشرط شيء كانت نفس الجنس فالمادة والجنس حقيقة واحدة وانما التغاير بالاعتبار فلو كان الجنس ماخوذا عن الوحدات فالوحدات من حيث هي لا تخرج عن حقيقتها بل الوحدة وحدة بشرط لا شيء والوحدة من حيث هي ليست كما هو ظاهر فاذن الكم مخالف بالحقيقة للوحدات فالكم مع الفصل سواء كان ماخوذا من الجزء الصوري او الوحدات منضما اليها الجزء الصوري او لا حد آخر فللعدد حدان مختلفان بالذات انتهى وكذا يندفع الايراد الذي اورده بعض المحققين قدس سره بان الجنس ماخوذ عندهم من المادة ومتحد معها ولا يتصور ههنا فان الوحدة ان كانت من مقولة الكيف كيف يتحد بمقولة العدد التي هي الكم مع

مع مادتها التي هي الوحدات سواء كانت مع الجزء الصوري اولا اذا لمقولات متباينة والمباين لا يتحد مع المباين الآخر وان لم يكن من مقولة فلا يكون التكرر فيها من المقولة ايضا بمعنى انه لا يكون عين المقولة لان التكرر اعتباري والمقولة جنس عال بسيط حقيقي فلا يتحد مع الكم اصلا انتهى نعم يرد ايراده الثاني وهو ان الهيئة الاجتماعية اما ان يكون بسيطة او مركبة والاول باطل لان محل الهيئة الاجتماعية الوحدات الصرفة وهي متعددة ولا يجوز قيام عرض واحد بمحال متعددة وعلى الثاني فكل جزء منها قائم بمحل على حدة فيكون تلك الهيئة امورا متكثرة فتحتاج الى هيئة صورية اخرى وهكذا فيتسلسل ولا يكون كالعدد وفعلية **قوله** من حيث انها معروضة لهذه الحيثية معتبرة في العنوان فقط لا في المعنون والا يلزم كون المقر عين المقر وههنا اشكال قوي وهو ان الوحدات الصرفة من مقولة الكيف او ليست من مقولة وعلى كلا التقديرين ليست بكم الهيئة فليست مقولة الكم ذاتيا لها ثم اذا عرضت لها الهيئة الاجتماعية فهي ح يكون عددا داخلا تحت مقولة الكم فيكون الكم ذاتية لها بسبب تلك الهيئة الاجتماعية الخارجة عنها وهو باطل لان المقولات اجناس وذاتيات لما تحتها فاذا لم يكن الشيء داخلا تحتها بحسب الذات فكيف صار بالامر الخارج داخلا فيها اذ ثبوت الذاتيات للذات غير محتاجة الى لحاظ عروض امر خارج والا يلزم المجعولية الذاتية وانها مح سواء كان الجاعل منفصلا او عارضا ولا يتوهم ان الوحدات الكثيرة لم يكن حقيقة احدية متقررة مغايرة ماآحادها بعد عروض الوحدة قد تقرر حقيقة احدية عددية ولانقول ان الحقيقة العددية لم يكن قبل عروض الهيئة حقيقة عددية ثم صارت بجعل الهيئة حقيقة عددية حتى يلزم المجعولية الذاتية ومثل هذا مثل الحيوان الناطق لم يكن حقيقة محصلة احدية بعد التوحيد صار حقيقة احدية انسانية وليس ههنا مجعولية ذاتية ولا نقول التوحيد فيها لان قوله وبعد عروض الوحدة آه ليس بشيء اذ لو كان قبل عروض الهيئة حقيقة عددية فالحاجة الى عروضها فاذا كانت بعد عروضها فلا شك ح في جعل الهيئة لها حقيقة عددية وقياسه على الحيوان الناطق قياس مع الفارق لان الحيوان الناطق وان لم يكن قبل التوحيد في مرتبة التفصيل حقيقة احدية انسانية لكن ليس من مقولة مغايرة بمقولة الانسان ليلزم الخلل بل هو عين الانسان والتغاير بينهما انما هو بالتفصيل والاجمال بل حاله كما اذا قيل الانسان ما كان ناطقا ثم صار باعتبار امر آخر ناطقا وباعتبار امر غير ناطق وكذا قيل ح ما قال بعض المحققين لدفع الاشكال ان الوحدات الصرفة لا يكون من مقولة الكيف اصلا وانما يكون من مقولة الكيف الوحدات الماخوذة مع التقيد وان كان خارجا فهذا المقيد لم يكن له حالة يكون فيها خالية عن المقولة ثم يشكل عليه ويدخل تحتها ليلزم المجعولية الذاتية فانها ليست اصلا فانه اذا اريد به لم فهذا المقيد لم يكن له حالة يكون فيها خالية عن المقولة آه اراد ان الوحدات المتعددة كانت كميا

فلا كلام لنا فيه اذ على هذا التقدير يكون العدد كيفا لاكما وان اراد انها من مقولة الكم فيخالف كلامه السابق وهو قوله انما يكون من مقولة الكيف الوحدات المأخوذة آه اذ يفهم من هذا القول انها من مقولة الكيف قال فى الحاشية المنهية والتفصيل ان هٰهنا امورا الاول الوحدات من حيث انها مشتمل على الهيئة الصورية بان تكون تلك الهيئة جزءا لها والثانى الوحدات من حيث انها معروضة لتلك الهيئة من غير ان يكون داخلة فيها والثالث الذوات بالمحصة بان لا يكون تلك الهيئة داخلة فيها او عارضة لها والرابع كل وحدة وحدة والعدد على تقدير اشتماله على الجزء الصورى وحدات بالوجه الاول وعلى تقدير عدم اشتماله وحدات بالوجه الثانى انتهى والفرق بين الوجه الثالث والرابع ان فى الثالث كثرة محصة ليست فيها الهيئة اصلا لا داخلة ولا عارضة لكن يصلح للعروض وفى الرابع لا اعتبار للصلاحية ايضا والعدد ليس عبارة عن احد الآخرين بالدليل الذى ذكره المحشى بقوله ضرورة ان العدد حقيقة محصلة آه فحاصل كلام المحشى ان قول بعض المحققين بان دخول الوحدات فى العدد هو بعينه دخول الاعداد فيه باطل لان العدد ليس عبارة عن الوحدات الصرفة حتى يلزم الاستلزام فضلا عن العينية بل هو عبارة عن الوحدات المعروضة للهيئة الاجتماعية ودخول الوحدات الصرفة فى العدد لا يستلزم دخول الوحدات المعروضة للهيئة الاجتماعية كما يشهد به الفطرة السليمة والقريحة المستقيمة كيف ويلزم على هذا دخول الوحدة مرتين مرة على الانفراد وبسوط ومرة فى ضمن المجموع اى الوحدات المعروضة للهيئة وهذا باطل لانا نعلم ان دخول الوحدات مرة يكفى ولا يحتاج الى مرة اخرى فلو كانت فى هذا المرة ايضا داخلة فى العدد لزم استغناء عما لا يجوز عنه **قوله** ويلزم هذا محذور آخر على تقدير الاستلزام حاصله ان الوحدات الثلثة جزء لثلثة وجزئية الوحدات مستلزمة لدخولها مع الهيئة الاجتماعية فيكون مجموع الوحدتين ايضا جزءا لها وكذا مجموعا الوحدتين الباقيتين وكل مجموع بالنسبة الى مجموع المجموعين واحد فدخوله يستلزم دخول مجموع المجموعين بناء على الفرض وكذا مجموعا المجموعين الاخرين وهكذا الى غير النهاية فيلزم تركب الثلثة من الاجزاء الغير المتناهية فى الحاشية والقول بجزئية مجموع دون مجموع او مجموعات دون مجموعات ترجيح بلا مرجح وفى هذا دفع لا يتوهم آه من انه يجوز ان يكون بعض المجموعات داخلا وبعضها لا لبعد القول بالاستلزام يلزم الترجيح بلا مرجح قطعا فلا يرد انه يجوز ان يكون المرجح هو اعتبار الحاصلة سوى المجموعات الثلثة الحقيقية الحاصلة من الوحدات وبعد بقى كلام وهو انه يجوز ان يكون مراد بعض المحققين من استلزام الوحدات لها مع الهيئة استلزام الوحدات الثلثة لا مطلق الوحدات فتامل **قوله** مع انا نقصد آه

ہذا محذور ثالث بیانہ انہ لو کان الوحدات المخیطۃ داخلۃ فی العدد لما امکن تعقل الثلثۃ مع الغفلۃ عن مجموع الوحدتین کما لا یمکن تعقلہا مع الغفلۃ عن الوحدات الثلثۃ والثانی باطل لمشاہدۃ الغفلۃ فکذا المقدم او یقیٰ قولہ ہذا تتمۃ للمحذور الثانی فحاصل الکلام ان دخول الوحدات المخیطۃ یقتضی دخول المجموعات فلو کانت داخلۃ فی حقیقۃ الثلثۃ لما امکن الغفلۃ عن المجموعات عند تصور الثلثۃ کما لا یمکن تصورہا مع الغفلۃ عن الوحدات الثلثۃ مع انا نتصورہا مع الغفلۃ عن مجموع الوحدتین فضلا عن المجموعات الاخر الغیر المتناہیۃ **قولہ** بل نقول آہ بل للترقی حاصلہ انا لو سلمنا ان العدد محض الوحدات بدون اعتبار الہیئۃ فیہا لکن لا نسلم ان دخول الوحدات فی العدد ہو بعینہ دخول العدد فیہ فان دخول الوحدات فی الستۃ مثلا یرجع الی دخول کل واحدۃ وحدۃ اذ الدخول الواحد لا یتعلق بالکثیر من حیث ہو کثیر فلا بد من الدخول لکل علی حدۃ ودخول العدد انما یکون دخولا واحدا اذ العدد حقیقۃ محصلۃ احدیۃ فلا تلازم بین الدخولین فضلا عن العینیۃ فی الحاشیۃ لا یخفی علی المتامل ان الحکم الواحد لا یتعلق بالاشیاء الکثیر من حیث انہا کثیرۃ الا تری ان دخول الرجال الکثیر فی الدار مثلا لیس دخولا واحدا بل لکل واحد من الرجال دخول قائم بہ انتہی اعترض علیہ بان المحقق لم یدع ان دخول الوحدات الکثیرۃ دخول العدد بل انما ادعی ان دخول الوحدات بعینہ دخول الاعداد علی تقدیر عدم اشتمالہا علی الجزء الصوری وان کان دخولا کثیرا فہو لازم الثقیۃ لان العدد ح غیر مغایرۃ للوحدات لا بالذات ولا بالاعتبار فارتفع الاثنینیۃ فدخول الوحدات دخول الاعداد وکان دخول الوحدات دخولات کذلک دخول الاعداد ایضا دخولات فتامل انتہی لا یخفی ما فیہ فان المحقق وان لم یدع صراحۃ بان دخول الوحدات الکثیرۃ دخول واحد لکنہ ادعاہ ضمنا لانہ لما قال ان دخول الوحدات بعینہ دخول الاعداد و دخول الاعداد انما ہو دخول واحد فیلزم القول بان دخول الوحدات الکثیرۃ ایضا دخول واحد و عدم التغایر بینہما بالذات والاعتبار لا یستلزم ان یکون المضاف الی احدہما من حیث ہو ہو عین المضاف من جہۃ اخری لجواز ان یکون الامر الخارج منفصل بانواعہ فالعدد وان کان محض الوحدات لکن لا یکون دخولہا بعینہ دخول الاعداد لتغایر الدخولین بالوحدۃ والکثرۃ الا ان یقال لعل قول المعترض فتامل اشارۃ الی ہذا **قولہ** والفرق آہ دفع توہم نشأ من ان الوحدات اذا لوحظت بدون الہیئۃ الاجتماعیۃ فلیس الفرق بین کل وحدۃ وحدۃ والواحد المتخصصۃ التی ہی عبارۃ عن العدد فحال دخولہما واحد بان بینہما فرقا لا یخفی علی احد اذ فی الوحدات اعتبار الصلاحیۃ لعروض الہیئۃ فلیس الامتیاز والانحیاز فی اجزائہا منفصلا فی ہذہ المرتبۃ بخلاف کل وحدۃ وحدۃ فان کلا من اجزائہا متمایز عن الآخر منفصلا **قولہ** وبما حققنا من ان العدد لیس جزء للعدد

قوله مطلقاً سواء كان عدداً او لا قوله لا يتم وذلك لان المجموع الثاني ليس موقوفاً عليه للمجموع الاول
وجزء اله الا بواسطة جزئية العدد والعارض للمجموع الثاني في العدد والعارض للمجموع الاول لما تقرر
في موضعه ان الجزئية والكلية من الاعراض الاولية للكم ولم يثبت كون العدد جزءاً للعدد لان
حقيقة العدد وحدات اعتبر معها الهيئة الصورية اما بعروضها لها او بدخولها فيها على خلاف القولين
وليس حقيقته محض الوحدات كذا في الحاشية ومما ينبغي ان يعلم ان كلام المحشي مبني على ان الجزئية
والكلية من عوارض العدد بالذات دون المعدود وهو فاسد لان تعدد الحقائق اما بذواتها او
بعروض العدد والثاني باطل اذ العدد من الامور الانتزاعية فلا دخل له في تعدد الحقائق فتعين
الاول قوله تحقق مجموعها اي مجموع آحادها الخمسة يعني تحقق الآحاد التي يعرض لها الهيئة الوحدانية ويكون
منشأ لانتزاعها بالضرورة وان شئت التفصيل عليه فاعلم ان عروض هذه الهيئة للآحاد عروض انتزاعي
فليس هي نفس الامر الا كثرة وحدانية ثم العقل بضرب من التحليل ينتزع عنها هذه الهيئة والا فالكثرة
المحضة ليست قابلة لعروض شيء واحد لان تعدد المعروض يستلزم تعدد العارض ومجموع الآحاد وهو الخمسة
قوله والوجه الثاني آه حاصله منع ان عدم الاقل الذي هو جزء علة لعدم الاكثر بالذات لانه عدم علة
معينة اذ عدم الشرط يصدق عليه عدم العلة ولا يصدق عليه عدم الاقل ولا يكون عدم العلة
المعينة علة لعدم المعلول لانه على هذا يلزم ان لا يعدم المعلول الا عند عدم تلك وليس كذلك اذ يجوز ان
يعدم المعلول عند عدم العلة الاخرى فيكون علة عدم المعلول عدم علة ما لا على التعيين اي قدر مشترك بين
اعدام العلل في الحاشية والا يلزم عند انعدام العلل توارد العلل المستقلة على معلول واحد انتهى حاصله
انه لو لم يكن علة عدم المعلول عدم علة ما على التعيين اي القدر المشترك بل كان عدم كل واحد واحد من
المعينات علة بالاستقلال يلزم عند انعدام العلل جميعاً توارد العلل المستقلة على معلول واحد
لان عدم كل واحد منها كاف لعدم المعلول وبالجملة ان الدعوى ههنا ان علة عدم المعلول عدم علة
ما اي قدر مشترك وهي لا يثبت الا بابطال كون عدم العلة المعينة وعدم كل واحد واحد من المعينات
علة لعدم المعلول فابطل المحشي الاول في الحاشية بقوله ان علة عدم المعلول آه والثاني في حاشية
الحاشية بقوله والا يلزم آه اقول ان انكار كون عدم العلة المعينة علة لعدم المعلول انما يصح
لو اخذ التوقف المذكور في العلة بالمعنى المشهور واما اذا اخذ بمعنى ما يصح دخول الفاء فيه كما هو عند المجوزين
لتعدد العلل المستقلة على معلول واحد شخصي فلم يصح كما لا يخفى قوله ولما عدم العلة المعينة فهو مستلزم لعدم
المعلول بناء على انه يصدق عليه عدم علة قوله قال بعض الافاضل وعلى هذا ايضاً يتم المنع لان العلة

بالذات بعدم المعلول هو عدم العلة التامة لا عدم واحد بعينه من العلل حتى يلزم توقف عدم مجموع الاكثر على عدم مجموع الاقل ويلزم الترتيب بينهما بالعلية والمعلولية لكن لما كان غرض المحشي بيان فساد هذا القول لم يمنع لهذا الوجه بل اشتغل باثبات فساده **قوله** ليس متوقف بالذات آه فالتوقف على هذا بالمعنى المشهور **قوله** فشي بعينه الفاء للتعليل **قوله** واما عدم احد الاجزاء بعينه آه دفع سوال مقدر تقرير السوال ان عدم المع قد يكون بعدم احد الاجزاء العلة بعينه او لا بعينه فكيف يصح قولكم ان عدم المع لا يتوقف بالذات الا على عدم العلة التامة والدفع ان عدم الاجزاء بعينه او لا بعينه ليس من العلل بل من مقارنات الموقوف عليه ولوازمه لان عدم العلة التامة لا يتصور الا بانعدام احد الاجزاء فعدم المعلول حقيقة انما هو من العدم العلة التامة لا بانعدام احد الاجزاء حتى يكون داخلا في الموقوف عليه اذ عدم المعلول لا يتوقف على عدم احد الاجزاء بالتوقف الذي بنى ذلك الفاضل كلامه عليه حتى يكون علة له لانه لو كان كذلك كيف يكون عدم المع من غيره وليس كذلك **قوله** فعلى خلاف آه لان الجمهور يصرحوا ان عدم احد الاجزاء بعينه او لا بعينه علة بناءً على ان علة عدم المعلول عندهم عدم علته **قوله** فعدم الشرط هذا ايضاً دفع لسوال مقدر تقرير السوال ان المعلول المشروط قد يكون معدوماً بعدم الشرط فعدم الشرط ايضاً يكون موقوفاً عليه لعدم المعلول فكيف يصح القول بان عدم المعلول يتوقف على عدم العلة التامة والدفع ان عدم الشرط ليس موقوفاً عليه بل هو مقارن لعدم العلة التامة لا من عدم الشرط اذ لو كان كذلك كيف يكون عدم المعلول بدون عدم الشرط وليس كذلك ولا يتوهم ان الشرط خارج عن العلة وهي قد يكون معدومة مع وجود الشرط فكيف المقارنة لان المراد من المقارنة ما هو غير لازم فالاتفاق كذلك في بعض المواضع لا يضر المقارنة **قوله** وكذا حال المانع ايضاً دفع دخل مقدر تقرير الدخل ان عدم المع قد يكون لسبب المانع ايضاً فكيف يصح القول بان عدم المع لا يكون الا من عدم العلة التامة وتقرير الدفع ان حال وجود المانع مثل حال عدم الشرط اذ ليس عدم المع يتوقف على المانع لانه ربما يعني المع مع انتفاء المانع لعدم تحقق العلة التامة فلو كان للمانع لعدم تحقق العلة التامة فلو كان المانع موقوفا عليه لعدم المعلول كيف يكون عدم علة المع بدونه **قوله** والا يلزم ان يكون آه حاصله ان العلة التامة عبارة عن احاد العلل الناقصة في مرتبة الكثرة المحضة من دون اعتبار الهيئة فيها لا عن المجموع المركب منها المعروض عليه الاجتماعية والا لزم ان يكون العلة التامة جزء لنفسها لان العلة التامة عبارة عن جملة ما يتوقف عليه المعلول ولهذا يكون عند وجودها ولا ينتظر الى شيء آخر ولا ريب في ان المعلول يتوقف على العلل الناقصة بتوقفات كثيرة فلو كانت العلة التامة عبارة عن المجموع المركب من العلل الناقصة المغايرة لها كما هي جملة

مايتوقف الان جملة ماتوقف ح هو احاد العلل الناقصة فى مرتبة الكثيرة المحضة مع هذا المجموع وكانت
جملة مايتوقف هى العلة التامة فصارت جزءا لنفسها وما يتوهم من ان العلة التامة اذا كانت عبارة
عن العلل الناقصة فى مرتبة الكثيرة المحضة يلزم ان يكون هى جزء لنفسها الان المع كما يتوقف
على [illegible] يتوقف على كل واحد واحد من هذه الكثيرة ايضا لانه لا يوجد بدونه والعلة التامة عبارة
عن جملة مايتوقف عليه فيكون العلة التامة التى هى عبارة عن الكثيرة المحضة جزء الجملة مايتوقف
عليه التى هى العلة التامة اذ جملة مايتوقف ح هى الاحاد فى مرتبة الكثيرة المحضة وكل واحد واحد منها فصارت
جزء لنفسها مدفوع اذ توقف المع على الكثيرة انما هو بتوقفات كثيرة فهذه التوقف بعينه التوقف على
كل واحد واحد من هذه الكثيرة فلا يكون هذا التوقف بعض مايتوقف عليه ليلزم جزئية الشئ لنفسه بخلاف
المجموع المركب لان التوقف عليه غير التوقف على الكثيرة اذ التوقف على المجموع توقف واحد وعلى
الكثيرة كثير وما اعترض به بعض الافاضل بان العلة التامة جملة مايتوقف عليه المع توقفا ناقصا ح لا لزم
دخول هذا المجموع فيها اذ التوقف عليه تام فلا يلزم جزئية الشئ لنفسه ففيه ما قيل ان المجموع اذا صار
مغاير العلل الناقصة الكثيرة وتحصيل بعد الجملة مايتوقف عليه المع ح هو العلل الناقصة مع هذا المجموع فصار
جزءا من جملة مايتوقف عليه هى العلة التامة فيلزم جزئية هذا المجموع لها مع انه نفسها وهو جزئية الشئ
لنفسها **قوله** ولذا قال ح اى لما ثبت ان العلة التامة عبارة عن الاحاد فى مرتبة الكثيرة المحضة قال
بعضهم ان المع يتوقف على العلة التامة بتوقفات كثيرة اذ التوقف على الامور الكثيرة من حيث هى
كثيرة لا يكون الا توقفا كثيرا **قوله** فعدم العلة التامة ح بعد تمهيد ان العلة التامة عبارة عن نفس
احاد العلل الناقصة فى مرتبة الكثيرة المحضة دون المجموع المركب منها المغاير لها جاء على رد قول
بعض الافاضل من انه لا يمكن ان يكون عدم العلة التامة علة لعدم المع وتقريره ان العلة
التامة اذا كانت عبارة عن الاحا[د فى م]رتبة الكثيرة المحضة فعدمها لا يكون الا كثيرا الان العدم
رفع الوجود واذا كان وجودها [وجود]ات متعددة فعدمها ايضا يكون اعداما متعددة لان العدم الواحد
لا يتعلق باشيا الكثيرة من [حيث] هى كثيرة فعدم العلة التامة ان كان علة لعدم المع فهو اما هذه
الاعدام جملة فيلزم ان لا يعدم المع الا عدم العدام جميع العلل الناقصة وظاهران الامر ليس كذلك او كثيرا
ما يعدم المع عند عدم واحد من العلل الناقصة او عدم جزء لا بعينه وهو المط لكن المحشى انما ترك هذا الشق
اذ هو مطلوبنا الغير المرضى لبعض الافاضل فلا يرد ان عند عدم واحد من العلل يعدم العلة التامة لانه
انتفاء الجزء فيستلزم انتفاء الكل من حيث هو كل فاذا انتفى واحد من الكثيرة لم يبق الكثيرة كما كانت

فانتفت العلة التامة ح ايضا فعدم المعلول يكون من عدم العلة التامة كما قال بعض الافاضل لانه
ليس مقصود المحشي ان رفع العلة التامة لا يكون الا برفع جميع احاد العلل الناقصة حتى يرد ما اورد بل
مقصوده ان آه اعدام كثيرة واذا لا يجوز ان يراد آه القدر المشترك اي عدم واحد من العلل لانه مطلوبنا
الغير المرضي للخصم فلا بد ان يراد جميع الاعدام وبهذا قال المحشي فلو كانت علة عدم المعلول عدم العلة التامة ووان عدم
واحد منها فسائل تاملا بليغا ثم لما كان ذلك البعض استدل بان شيئا بعينه لا يترتب الا على شيء بعينه
وجودا وعدما فلا يكون عدم علة ما علة لانه غير معين اجاب عنه في حاشية الحاشية بقوله وما قوان شيئا بعينه
لا يترتب وجودا وعدما الا على شيء بعينه ففي الوجود مسلم واما في العدم فلا اذ التحقيق ان العدم لا يحتاج الى
التاثير بل يكفي فيه سلب التاثير في وجوده انتهى حاصله ان ترتب الشيء المعين مسلم في الوجود اذ لتاثير في
وجود للآخر وترتب وجوده على الاول واما في العدم فلا اذ التحقيق ان عدم المعلول لا يحتاج الى عدم العلة
بل يكفي فيه سلب تاثير العلة في الوجود فيجوز ان يوجد العلة ولم يؤثر فيه فيه انه قد سبق من المحشي
ايضا ان عدم المعلول يكون لعدم علة ما فليس معنى التاثير الا هذا الا ان يقال المراد بالتاثير تاثير العلة المعينة
وقوله بل يكفي آه كناية عن عدم علة ما كذا قيل **قوله** القائل ان يقول آه لا حاصل المحشي كلام المصنف على
ان عدمات تلك الامور الغير المتناهية مترتبة متحققة لان عدم الاقل يستلزم لعدم الاكثر فاذا العدم
واحد من العلل انعدم المجموعات وهذا ابطال التطبيق والتضايف وغيرهما اعترض عليه بان العدمات
امور انتزاعية ينتزعها العقل من العدد والمعدومة فقبل الانتزاع لا وجود لها ليجري فيها براهين ابطال التسلسل
لان من شرائط الجريان الوجود وبعد الانتزاع لا وجود الا لما تحقق انتزاعها وهو متناه فلا فايدة في
اجزاء البرهان فلا يلزم كون تلك العدمات مرتبة موجودة غير متناهية بالفعل كما زعم المحشي حتى تجري
فيها التطبيق وغيره ولم يدر ان مقصود المصنف انه لو كان العلم اذ الة يجب تحقق الامور الغير المتناهية فيها بالفعل
بان ما في نوعنا او اكثر من الامور الغير المتناهية بالفعل وتلك الامور مرتبة وجودا وعدما اما اولا فلان
العدد الاكثر يستلزم لعدد الاقل واما ثانيا فلان عدم الاقل يستلزم لعدم الاكثر وليس المراد من
قولنا فاذا كان عدم الواحد والاثنين آه ان هذه الشرطية ثابتة ولا يلزم ان يكون عدمات تلك الامور
مترتبة ومتحققة فيها بالفعل ويرد عليه الاعتراض المذكور بل سوق الاستلزام عدما فجا صدرا انه
اذا فرض عدم الواحد والاثنين لزم انعدام جميع المجموعات ولما كان وجودها حال وجود المجموعات
ويتبين بطلان هذا اي الامور الغير المتناهية المرتبة وجودا وعدما اللازمة لكون العلم زائدا في الحكماء فانه
قلت في اثبات الترتيب بحسب الوجود وكفاية الاجزاء براهين التسلسل فما الفايدة في اثبات الترتيب بحسب العدم قلت

الابدان بان الغير المتناهية المترتب وجوداً او عدماً محال مطلقاً ولانص الاستحالة بالمترتب وجوداً

قوله ومعنى استلزام آه دفع لما يتوهم من ان تلك العدمات اذا كانت امور انتزاعية فالاستلزام

بين عدم الاقل والاكثر [illegible] سور اذ امكان بين انتزاعهما استلزام مع انه ليس كذلك لان انتزاع عدم الاربعة

لا [illegible] انتزاع [illegible] لا ما نزع عدم الاربعة مع الغفلة عن انتزاع عدم الخمسة وتقرير الدفع ان معنى

[illegible] استلزام صحة انتزاع عدم الاقل لصحة انتزاع عدم الاكثر يعني انه اذا امكن انتزاع عدم الاقل

يمكن انتزاع عدم الاكثر لان انتزاع عدم الاقل مستلزم لانتزاع عدم الاكثر معه بالفعل **قوله** و

لا يكون [illegible] من تتمة الاعتراض **قوله** المقصود اجراء برهان التطبيق وهو عبارة عن تطبيق احدى الجملتين الناقصة

الى الزائدة [illegible] عليها حتى يظهر مساواة الزائد الناقص وهو محال او بيانها وهو المطلوب والتفصيل في الكتب المبسوطة

فيما ذكرناه كفاية للمتعلم **قوله** الغير المتناهي هكذا في النسخة التي حضرة عندي فحاصل الكلام ان المقصود اجراء

برهان التطبيق مثلاً في العدمات وكونها من الامور الانتزاعية لا يمنع جريانه فيها لان الاجزاء المقدارية

التي يقدر بها الجسم كالنصف والثلث وغير ذلك في الجسم المتصل الغير المتناهي يجري فيها برهان التطبيق

مع انها اجزاء وهمية انتزاعية غير موجودة في الخارج والا لزم تركب الجسم المتناهي المقدار الذي هو قابل

للانقسام الغير المتناهية وجزء للجسم الغير المتناهي من الاجزاء الغير المتناهي بالفعل ضرورة استلزام فعلية جميع

اجزاء الكل فعلية جميع اجزاء جزءه وتركب الجسم المتناهي المقدار من الاجزاء الغير المتناهية بالفعل محال

لاستلزامه عدم تناهي المقدار وفي بعض النسخ بزيادة التاء في الغير المتناهي فيصير صفة للجسم

بتاويل الجثة والاكان صفة للاجزاء فيصير الحاصل ان كون العدمات من الامور الانتزاعية لا يمنع جريان

برهان التطبيق فيها لانه يجري في الاجزاء المقدارية الغير المتناهية للجسم المتصل المتناهي مع انها اجزاء

وهمية آه ولا يخفى ما فيه فان الاجزاء الغير المتناهية للجسم المتصل المتناهي لا يجري فيها برهان التطبيق

لان الجسم المتصل امر واحد لا اجزاء فيه بالفعل فعلا وانما يكون بعد الانتزاع وفي التطبيق لابد من امور متعددة

بالفعل والقول بجريانه بعد خروجها غير متناهية من القوة الى الفعل في ازمنة غير متناهية لا يمسه الجواب

الذي حاصله ان الاجزاء وان لم يكن موجودة بانفسها لكنها موجودة بمنشاء انتزاعها وكيف على ذلك

التقدير يكون تلك الاجزاء موجودة [illegible] بانفسها **قوله** مع انها اجزاء وهمية غير موجودة في الحاشية اي

بوجود مغاير عن وجود الكل وتفصيله ان الاجزاء التحليلية اما معدومة صرفة واما موجودة متعددة واما موجودة

بوجود واحد والاول باطل لان تلك الاجزاء ربما تقع موضوعات للقضايا الخارجية كما اذا تسخن بعض المتصل

وبرد بعضه في الخارج فيقال هذا البعض حار وذلك البعض بارد وثبوت شيء لشيء

الثبوت للشيء في ظرف مستلزم لثبوت المثبت له في ذلك الظرف وكذا الثاني لان الجسم يقبل الانقسامات
الغير المتناهية فلو كانت تلك الاجزاء فيه متعددة يلزم تركيبه بالفعل من اجزاء غير متناهية
فثبت انها موجودة بوجود واحد فليس في الخارج الا امتداد واحد من غير ان يكون فيه تكثر و
تعدد ثم العقل بمعونة الوهم ينتزع عنه الاجزاء بفرض شيء دون شيء فبطل ما توهم انها حقيقة متعددة
موجودة بوجود واحد كيف والوجود هو نفس الموجودية المنتزعة وليس له فرد سوى الحصة المتخصصة
بالوصف او الاضافة قال بهمنيار في التحصيل الماء والخمر لا يصح ان يكون بينهما وحدة بالاتصال حقيقة
فان الموضوع للمتصل بالحقيقة جسم بسيط متفق بالطبع وكذا ما قيل ان ذات الجزء التحليلي مقدم على الكل
في الوجود الخارجي بمعنى ان العقل اذا فتش الكل والجزء يحكم بتقدم ذات الجزء عليه ووصف الجزئية
متاخر عنه لما حققت ان الكل والجزء في الخارج امر واحد مع ان تاخر وصف الجزئية متحقق في كل
جزء فاحسن اعمال الروية وكن على سلامة القريحة انتهى **قوله** فيها الاجزاء التحليلية اي التي
لا يتركب منها الجسم كالنصف والثلث فاطلاق الجزء عليه على سبيل المسامحة اذ الجزء ما منه التركيب
وليس التركيب للجسم المتصل منها حقيقة لكن لما كانت الاجزاء المذكورة منتزعة عنه بحيث يذهب
اوهام العامة الى ان الجسم مركب منها يطلق لفظ الجزء عليها مجازا **قوله** فيها معدومة صرفة آه واراد
منها ما كانت معدومة بنفسها و منشأ انتزاعها ومن قوله موجودة الموجود بانفسها ووصف التعدد
لازم للموجودية بنفسها لان الهوية اذن متعددة بديهة ومن قوله موجودة بوجود واحد الموجود بوجود
المنشأ لان وجوده منسوب اليها ولا يجوز ان يراد منه ان الاجزاء المتعددة لها وجود واحد بان
تكون تلك الهويات المتعددة متحدة في الوجود لان المحشي سيبطله في قوله فبطل ما توهم آه **قوله**
فيها كيف يعني ان الوجود ليس له حقيقة الا نفس الموجودية المنتزعة وهذا معنى مصدري فليس له فرد
سوى الحصص التي تحصل بالتقيد سواء وجد في ضمن الاضافة او الوصف فمناط تعدده وتكثره انما
هو تعدد المضاف اليه او الصفة فلو كانت الاجزاء حقائق متعددة صارت وجوداتها المضافة
اليها ايضا متعددة فكيف يصح القول بان حقيقة هذه الاجزاء متعددة موجودة بوجود واحد **قوله**
فيها قال بهمنيار في التحصيل آه هذا استشهاد على عدم كون الاجزاء التحليلية متعددة بوجود واحد
فانا نعلم ان بينها وحدة بالاتصال فلو كانت موجودة متعددة لم يكن بينهما وحدة اتصال اذ التعدد
ينافيها كما قال بهمنيار في كتابه المسمى بالتحصيل ان الماء والخمر لا يصح ان يكون بينهما وحدة بالاتصال
بالحقيقة لان الموضوع الذي يثبت له المتصل يكون جسما بسيطا متفقا بالطبع والخمر والماء جسمان مختلفان

بالطبع كيف يكون المركب منهما متصلاً بالحقيقة فكك اجزاء الجسم اذا كانت حقائق متعددة كيف يتصور الاتصال بينهما مع انها متصلة **قوله** فيها الى حققت وجه ابطلان ما فيها **قوله** فيها مع ان تاخر وصف الجزئية يعني تخصيص تاخر وصف الجزئية بالجزء التحليلي [illegible] قول هذا القائل ان ذات الجزء التحليلي آه مما لا وجه له لان تاخر وصف الجزئية يوجد في [illegible] كان تحليلياً اولا **قوله** منشأ لانتزاعها ليس كك اي ليس موجوداً في الخارج اذ منشأ تلك العدمات هو الاعداد المعدومة فحاصل الجواب ان قياس العدمات على الاجزاء المقدارية قياس مع الفارق لان الاجزاء المقدارية وان لم تكن موجودة بانفسها لكنها موجودة لوجود منشأها واما تلك العدمات فليست موجودة بانفسها ولا بمنشأ انتزاعها فلا يجري فيها برهان التطبيق لان من شرط جريان برهان التطبيق الوجود كما لا يخفى **قوله** كذا الاكثر بالعرض آه وهو المعدود اذ اتصافه بالاقلية والاكثرية بواسطة عروض العدد له واما اتصاف العدد بهما فبالذات **قوله** والنهج تبين آه هذا دليل آخر لابطال الازالة حاصله ان العلم يتصف بالمطابقة واللامطابقة والازالة لا تتصف بهما لانها اعتبارية ليست قابلة للاتصاف بشئ **قوله** فتامل ما قال في المنهية في توجيه التامل ان العلم على تقدير كونه زوال امر ليس نفس الازالة والزوال بل هو نفس الزائل كما انه اذا كان بمعنى حصول الصورة ليس نفس التحصيل والحصول بل هو نفس الحاصل فكما ان الحاصل من حيث انه حاصل متصف بالمطابقة مع قطع النظر عن كونه حاصلاً فكذا الزائل من حيث انه زائل متصف بالمطابقة مع قطع النظر عن كونه زائلاً انتهى فضيه ان العلم يكون صفة قائمة بالمدرك كما مر والزائل من حيث انه زائل عن المدرك ليس بقائم فيه فلا يكون العلم الا الزوال الثابت للنفس وهو لا يتصف بالمطابقة فبطل كون العلم زوال امر نعم يمكن بيان وجه التامل بانه اذا اريد بالمطابقة ان اريد بها المطابقة بين العلم والمعلوم بحسب الذات والحقيقة فمم وان اريد بها المطابقة بينهما بحسب الكشف فمسلم لكن عدم تحققه بين الزوال الثابت للنفس والمعلوم مم **قوله** والاستدلال آه دفع لما يتوهم من ان الاستدلال على كون العلم تحصيلاً يوجب النظرية فينافي كونه من البديهيات التي هي من اقسام الضروريات وتقرير الدفع ان الاستدلال لا ينافي الضرورة [illegible] غاية ما لزم حصوله بالنظر لا التوقف عليه حتى يوجب النظرية اذ النظري ما يتوقف على النظر لا ما يحصل به في الحاشية التوقف على النظر غير الحصول سواء كان التوقف بمعنى الترتيب او بمعنى لولاه لامتنع لا ما يحصل بشئ لا يلزم ان يكون مترتباً عليه او ممتنعاً بدونه والحاصل ان النظري ما يتوقف على النظر لا ما يحصل مصاحباً للنظر الذي هو القياس مثلاً والحصول المصاحب للنظر لا يوجب التوقف والترتب اذ الحاصل مصاحباً لشئ لا يجب ان يترتب عليه او يمتنع

بدونه فالبيان في قوله لا تحصيل بالنظر للمصاحبة وكذا في قوله في الحاشية غير الحصول به كذا قيل فتدبر
قوله وذلك لان الحاصل آه دفع لما يتوهم آه من ان اتحاد الحاصل لا يستلزم اتحاد العلم لم لا يجوز
ان يكون للشئ الواحد حصولان يكون العلم بهذا هو الحاصل بحصول والعلم بذلك هو الحاصل بحصول
آخر والدفع ان الحاصل الواحد ليس له الا حصول واحد لان الحصول بمعنى مصدري وتعدده وتوحده
تابع لتعدد المنسوب اليه وتوحده واذ هو آه واحد فالحصول ايضاً كذلك وان توهم ان الاحتياج الى
المقدمة المذكورة انما يكون اذا كان العلم عبارة عن الحصول واما اذا كان عبارة عن الحاصل فلا
لانه اذا كان الحاصل واحدا اتحد العلم البتة يجاب بانه يجوز ان يعرض للحاصل الواحد حصولان
يختلف العلمان بحسبهما اذا المعروض يختلف باختلاف العوارض فلا يلزم من اتحاد الحاصل اتحاد العلمين
فالاحتياج الى بيان المقدمة المذكورة على تقدير كون العلم عبارة عن الحاصل ايضا ضروري والى
هذا السؤال والجواب اشار المحشي في منهيه بقوله هذا البيان على تقدير كون العلم عين الحاصل ايضاً ضروري
اذ يمكن ان يتوهم على هذا التقدير ان العلم بهذا هو الحاصل بحصول والعلم بذلك هو الحاصل بحصول
آخر انتهى **قوله** فهنا ايضا ضروري اي كما انه ضروري على تقدير كون العلم عبارة عن الحصول
قوله وجه آخر لابطال اتحاد الحاصل في العلمين وتقريره انه اذا ثبت ان العلمين لا يجتمعان حدوثا
للمقدمة المشهورة فلا بد ان يكون العلم احدهما مقدما والآخر مؤخرا فح لو كان الحاصل فيهما واحداً يلزم
تحصيل الحاصل غير التحصيل الاول اي يكون الحصول الحادث عند احد هذين العلمين مغايراً للحدوث
للحصول الحادث عند العلم بالآخر الا ان يستوي حال العلم الثاني وما قبله او تخلل العدم بينهما فيلزم
اعادة المعدوم **قوله** فان قلت آه حاصله ان الذي لزم من دليل المصنف كون العلم
بحصول امر ولا يلزم منه ان يكون العلم متصفا بالمطابقة لجواز ان يكون اضافة بين العالم
والمعلوم وهي لا يتصف بالمطابقة فبطل ما فرع المصنف على البطلان الا ان يلزم ان يكون
لكل معلوم امر في العقل المطابقة **قوله** قلت آه حاصله ان هذا التفريع بلحاظ مقدمة معلومة
ضرورية وهي ان العلم متصف بالمطابقة واللامطابقة ولم يذكرها لاشتهارها فيما بينهم او لان اتصاف
العلم بها امر ضروري فكانه بضرورته ادعى وان لم يلزم من الدليل **قوله** لكن للقائل فيه ما افاده
بعض الاعاظم من ان تعيين الطريق غير واجب على المناظر ولما كان لبعض شقوق النقيض المطلوب
ابطلها بدليل مستقل فلا باس بان يبطله المستدل به ثم يضم مقدمة لاثبات المطلوب ان كانت تلك
المقدمات كافية في اثبات اصل المدعى **قوله** فتدبر في الحاشية اشارة الى انه يمكن ان يقال التعليم على

تقدیر ان یکون زوال امر الشیٔ یتصف بہما کما مر بیانہ فی الحاشیۃ الحاشیۃ فلما کان المتصف بہما متحیرا فی الامر الحاصل والامر الزائل ذکر المصنف تلک المقدمات فی نفی کونہ امرا زائلا انتہی ولا یخفی ما فیہ **قولہ** وقد یقال ہذا جواب لقولہ فان قلت آہ ودلیل الزامی علی المتکلمین المنکرین للوجود الذہنی القائلین بکون العلم نسبۃ حاصلۃ ان العلم لیس عبارۃ عن النسبۃ اذ تحققہا فرع تحقق المنتسبین فوجودہا بدونہما ممتنع مع انا ندرک ما لیس بموجود فی الخارج فلا بد من ان یکون لہ وجود فی الذہن والا یلزم تحقق احد المنتسبین بدون الآخر مع انہم ینکرون الوجود الذہنی فبطل احتمال کون العلم نسبۃ فقد بعض المحققین ان ہذا الاشکال لا یختص بکون العلم نسبۃ بل یجری علی تقدیر کونہ صورۃ حاصلۃ فان العلم المتعلق بالممتنعات لا بد من ان یکون لہ متعلق بالفتح ومتعلقہ بالذات ذواتہا والضرورۃ شاہدۃ بان المتعلق بالذات للصفۃ الثبوتیۃ لا بد من ان یکون موجودا کذلک مع ان ذواتہا فاقدۃ فی الخارج والذہن فان الممتنع من حیث ہو ممتنع لیس لہ تحقق فیہما **قولہ** واعترض علیہ آہ حاصلہ انہ لا یلزم من عدم وجود المعلوم وجودہ فی الخارج وفی الذہن لجواز ان یکون وجودہ فی العقول المجردۃ کافیا لتحقق النسبۃ التی ہی العلم **قولہ** لا یتغیر علمنا بہا آہ فلو کان وجود المعلوم فی العقول المجردۃ کافیا للعلم لتغیر العلم بعدم لانتفاء العلم بانتفاء المعلوم مع انہ لیس کذلک بل یبقی العلم کما کان کما یحکم بہ البدیہۃ **قولہ** وبہذا آہ ای باثبات ان العلم ہو الحصول وعدم کفایۃ الوجود الخارجی لہ مذہب المحققین من ان المعلوم بالذات ہو الصورۃ العلمیۃ فی الحاشیۃ بیانہ ان العلم صفۃ ذات اضافۃ فلا بد من ان تحقق المعلوم عند تحققہ ونحن نعلم بالضرورۃ ان علمنا بالاشیاء ما نقا عنا لا یزول بزوال تلک الاشیاء فی الخارج فالمعلوم بالذات ہی الصورۃ الموجودۃ فی الذہن لا ما ہو موجود فی الخارج لکن ینبغی ان یعلم انہا معلوم بالذات لا من حیث انہا مکتنفۃ بالعوارض الذہنیۃ والا لا یحتاج الی اثبات الوجود الذہنی بل لا یتصور انکارہ وبہذا یظہر ان ما سبق الی بعض الاذہان من ان العلم الحضوری علم بالذات لکون معلومہ ای الصورۃ الذہنیۃ معلوما بالذات والعلم الحصولی علم بالعرض لکون معلومہ ای الشیٔ الخارجی معلوما بالعرض لیس بشیٔ نشا عن اہمال ہذہ الدقۃ واشتباہ احد العلمین المتقاربین بالآخر لان ہہنا علمین الاول علم متعلق بالماہیۃ من حیث ہی ہی مع قطع النظر عن العوارض الخارجیۃ والذہنیۃ فہی معلوم بالذات والماہیۃ من حیث انہا معروضۃ للعوارض الخارجیۃ معلومۃ بالعرض وہذا العلم علم حصولی لانہ لیس الا حصول صورۃ الشیٔ فی العقل والثانی علم متعلق بالعلم الذی ہو القائم بنا بمبدء الانکشاف فینا وذلک العلم علم حضوری لان علم النفس بذاتہا وصفاتہا علم حضوری کما تقرر فی موضعہ انتہی **قولہ** فیما وبہذا یظہر آہ ای بما ثبت ان المعلوم فی العلم الحضوری ہو الصورۃ

من حيث هي **قوله** فيها معلوماً بالعرض آه اذ لو كان معلوما بالذات لا يبقى التقابل بينهما مع انه ليس كذلك **قوله** فيه تنبيها عن اهمال هذا الدقة آه وهي ان للصورة الذهنية اعتبارين من حيث هي ومن حيث الاكتناف الاكتناف بالعوارض الذهنية ومعلوم العلم الحصولي هو الصورة الذهنية بالاعتبار الاول لا الشيء الخارجي **قوله** فيها واشتباه احد العلمين المتغايرين بالآخر آه يعني ان العلم الحصولي والحضوري لما كانا متغايرين في الصورة الذهنية لان علمها من حيث الاكتناف بالعوارض علم حضوري ومن حيث هي هي علم حصولي فعند التقارب اشتبه على البعض الا وهام احد العلمين بالآخر وقال ان الصورة الحاصلة في الذهن من الخارج علم حصولي ومعلومه في الخارج والعلم المتعلق بالصورة الذهنية مطلقا علم حضوري ولم يفهم ان للصورة الذهنية مرتبتين في مرتبة معلوم علم الحصولي وفي مرتبة علم حصولي ومعلوم للعلم الحضوري **قوله** فيها وهي معلوم بالذات هذا في الادراك التعقلي مسلم دون الادراك الاحساسي اذ معلومه هو الشيء المكتنف بالعوارض **قوله** فما قال فان للمناقشة فيها اي في قوله وانت خبير مجالا في الحاشية فقال ان يقول ان المدارك العالية مع ما فيها من الصورة العلمية على تحقق الاشياء الخارجية والذهنية وعلى تقدير انتفائها يلزم انتفاء المعلوم بها خارجا فما يدرك بعقل هذا بديهة الوهم كما يتوهم قوم انا نعلم ان نوحا عليه السلام متقدم على بعثة موسى عليه السلام ولو لم يكن فلك لا حركة ثم ان هذا بديهة الوهم لما دل البرهان على خلافه انتهى حاصله ان القول بعدم الاشياء في الخارج سواء كان في العقول او غيرها آه اذ العقول [illegible] فيها من الصورة العلمية على جميع الاشياء ومنها العلم فلو [illegible] انتفت العلة لان انتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل هذا [illegible] المتعلقة يلزم انتفاء [illegible] المتعلق به اذ انتفاء العلة يستلزم انتفاء المعلول [illegible] على تقدير انتفاء الاشياء من العقول [illegible] هذا بديهة الوهم وان مراد السائل انه لو كانت النسبة متحققة عند تحقق الطرف في المدارك العالية يلزم عدم النسبة على تقدير عدم الصورة الحاصلة في المدارك العالية من حيث انها طرف في نفس الامر [illegible] يكون وجود النسبة موقوفا على وجود الطرف فيها فلا بد من ان يكون [illegible] في الخارج فوق [illegible] **قوله** فيها [illegible] البرهان على خلافه لا [illegible]

[illegible]

يكون العلم بمعنى الحصول والدفع انه ليس المراد من حصول الصورة معناه المصدري بل المراد منه الصورة الحاصلة **قوله** هذا يدل آه اي اتصاف العلم بالمطابقة يدل على ان مورد القسمة هو الصورة الحاصلة لان الكلام آه وقع في العلم الذي هو مورد القسمة وبين ههنا انه مما يتصف بالمطابقة واللامطابقة ومن المعلوم ان المتصف بهما انما هو الصورة الحاصلة لا حصول الصورة فمورد القسمة هو الصورة الحاصلة وان جعلت المشار اليه بهذا قوله فالمراد آه فوجه الدلالة ح ان المص قد ذكر اولا ان مورد القسمة هو العلم المتحد وبين ثانيا ان هذا العلم انما يكون بحصول الصورة قال المحشي ان المراد منه الصورة الحاصلة فثبت من ان مورد القسمة هو الصورة الحاصلة لا الحصول **قوله** انما لم يعمم بان يقول اما صورة حاصلة فقط او مع الحكم مطابقا وغير مطابق جازما وغير جازم **قوله** بخلاف شموله آه جواب سوال مقدر تقرير السوال ان شمول العلم للتصديقات المطابقة والجازمة ايضا ظ فما وجه ذكرهما دون التصورات والجواب ان شمول العلم لهما وان كان ظ لكنه اورد هما لبسط مقابليهما الذهن وشمول العلم لهما غير ظ بناء على توهم ان المطابقة المعتبرة في الصورة المطابقة لما في نفس الامر فذكر المطابقة والجازمة ليس بالذات لا يقال فما القرينة على عدم ارادته من قوله مطابقا لما في نفس الامر او غيره بمعنى اعم شاملا للتصورات والتصديقات لانا نقول القرينة على عدم ارادته التقسيم الثاني وهو قوله جازما او غير جازم فانهما لا يكونان الا في التصديقات **قوله** يتعلق بكل شيء اذ كل شيء يمكن حصول صورته في الذهن **قوله** والتصديق لان كل واحد من التصور ونقيضيهما من المفهومات العقلية دون الموجودات الخارجية كذا في الحاشية **قوله** بالحمل العرضي اما الحمل على النقيض فقط واما في الحمل على نفسه فلان نفسه فرد له فهو كلي متكرر بالنوع وكما يكون ككـ يكون عارضا لنفسه **قوله** لكن لا يصدق على نفسه ونقيضه بالحمل العرضي على جميع التقا. ويرد ... على تقدير ان يحكم عليهما بشيء كما يقع التصور واللاتصور بالمعنيين الآخرين كذا فلا شك في ان كل واحد منهما في هذه القضية متصور بالتصور الذي معه حكم وليس بمتصور بالمعنيين الآخرين وهذا حاصل ما اشار في منهية بقوله يصدق بعدم الصدق على تقدير ان يكون نفس مفهوم التصور المقيد بعدم الحكم وبعدم اعتباره ونقيضهما مع الحكم واعتباره وما قيل من ان حاصل هذه المنهية ان بين نفس مفهوم التصور المقيد بعدم الحكم وبعدم اعتباره وبين نقيضهما تباين فكيف يصدق احدهما على الآخر ففيه وجوه من الخلل لا يخفى على المتامل والى الصدق انما اشار في منهية بقوله وهو على تقدير عدم اخذه التصور مقيدا بالقيدين انتهى حاصله انه على تقدير اخذ التصور بمعنى التصور واللاتصور بالمعنيين الآخرين باعتبار عدم الحكم عليهما بشيء يصدق التصور عليهما بالمعنيين المذكورين الذين كلا منهما لان كل واحد منهما اذن متصور بالمعنيين الآخرين التصور هذا كله على تقدير الارادة

من الحمل الحمل الاشتقاقي واما اذا اريد الحمل بالمواطاة فوجه عدم صدق التصور بالمعنيين الآخرين على نفسه
ونقيضه من جهة ان كل واحد منهما قائم بالذهن ومكتنف بالعوارض الذهنية فيما اذا حكم عليهما بالشيء
كما يقال التصور واللاتصور بالمعنيين الآخرين كذا فلا شك في ان كل واحد منهما في هذه القضية في
مرتبة القيام بالذهن والاكتناف بالعوارض الذهنية تصور معه حكم او اعتبر معه حكم وليس بتصور
بالمعنيين الآخرين واما اذا لم يحكم عليهما بالشيء فكل واحد منهما في هذه المرتبة تصور بالمعنيين الآخرين ولآه
البحث كما افاده بعض الاعاظم من انه لا يظهر الفرق بين التصور بالمعنى الاول والتصور بالمعنيين الآخرين
بان الاول صادق على نفسه ونقيضه بالحمل العرضي على جميع التقادير بخلاف التصور بالمعنيين الآخرين وجه
لانه ان اراد حقيقة التصور فلا يصح صدقه على نفسه لان الصادق على نفسه يكون اعتباريا صرح به المحقق
فيلزم اعتبارية حقيقة التصور وهو خلاف ما تقرر عندهم وان اراد به مفهومه الذي جعل عنوانا للتصور فان
اراد نفس مفهومه فلا صدق ايضا ضرورة ان التصور علم وهذا معلوم وان اراد صورته العقلية فالتصور صادق
عليه وعلى الصورة العقلية لنقيضه صدقا عرضيا سواء اخذ بالمعنى الاول او بالمعنيين الآخرين ضرورة انه كما ان
الصورة العقلية للصورة الحاصلة واللاصورة الحاصلة صورة حاصلة فكذلك الصورة العقلية للتصور
المقيد بعدم الحكم او بعدم اعتبار الحكم صورة عقلية ليس معها حكم وغير معتبر فيه الحكم **قوله** العدم ملاحظتها
للساذجية ومقابلة الحكم حاصله ان حصول صورة الشيء في العقل تصور ساذج مقابل للحكم مقيد بعدمه
وحصول صورة الشيء مع عدم اعتبار عدم الحكم لو جدت لحكم بشيء والاطلاق الاجتماع مع الحكم لا للساذجية
ومقابلة الحكم قال المصنف وهو هذا التفسير اهم منه بحسب التفسير التفسير الثاني اعلم ان التصور بالمعنى الثاني
ان اعتبر فيه ان لا يكون العلم مقارنا لا تم لعمومية التصور بالمعنى الثالث الذي لم يعتبر فيه الحكم بان يكون
نفسه او جزءه من المعنى الثاني لا بحسب المفهوم بل بحسب الصدق ايضا وان اعتبر في التصور بالمعنى الثاني
ان يكون الحكم مسلوبا عنه بمعنى ان لا يكون نفسه وجزءه واعتبر في التصور بالمعنى الثالث التصور الذي
لم يعتبر فيه صدق الحكم عليه فالعموم ممكن بحسب المفهوم فقط دون الصدق لان ما لم يعتبر فيه صدق
الحكم فيه لا يصدق عليه الحكم يصدق التصور بالمعنى الثاني بمعنى ان الحكم ليس نفسه وجزءه ايضا
والظاهر الاحتمال الاخير وفي الاول يخرج تصور الموضوع والمحمول لان كلا منهما مقارن للحكم
مع انه لم يوجد من كلامهم اخراجهما عن التصور باي معنى كان **قوله** والظاهر بحسب
الصدق انه ينبغي ان يعلم انه اذا حمل التصور بالمعنى الثاني على الاحتمال الاول ظهر العموم بحسب
بحسب الصدق قطعا واما ان حمل على الاحتمال الثاني فالظاهر النسبة بحسب الصدق هو التساوي

لكن يظهر النسبة بحسب المفهومين كما عرفت كلي كلا التقديرين يظهر النسبة بحسب الصدق لكن حمل التصور
بالمعنى الثاني على الاحتمال الثاني اولى مما سبق ويظهر من كلام الحاشية الحاشية وعبارتها هذه فيه انه ظهر
من تبيين النسبة مفهوما النسبة بحسب الصدق فكيف يصح قوله الخ اللهم الا ان يقال لا تبيين النسبة بحسب
المفهوم علم بالالتفات الى الخارج نسبة بينهما بحسب الصدق انتهى قوله فيها فيه انه آه حاصله ان النسبة
بحسب الصدق ليست لنسبة العموم المطلق فلا يظهر من تبيين النسبة بحسب المفهوم الذي هو العموم تبيين
النسبة التي هي غير العموم فكيف يصح قول المحشي ويظهر منه بحسب الصدق الخ قوله فيها الى الخارج
قال المحشي في حاشيته على الحاشية الجلالية التصور عبارة عن الصورة الحاصلة من الشيء
عند العقل فقط وهو محتمل لوجهين الاول مع عدم اعتبار الاذعان والثاني مع اعتبار عدم الاذعان
والاول اعم من الثاني بحسب المفهوم دون التحقق لان العلم التصديقي هو العلم المتكيف بالكيفية
الاذعانية لا يمكن فيه عدم اعتبار الاذعان ولا اعتبار عدم الاذعان وغير العلم التصديقي يمكن فيه تحققهما
انتهى فمن هذه المقدمات التي رجعية يظهر النسبة بحسب الصدق قوله يطلق على معان الخ هذه الاطلاقات
على سبيل الاشتراك اللفظي عند اهل الميزان ولا يتوهم ان الاشتراك لا يجتمع من الحقيقة والمجاز لان ذلك
انما هو عند تعين احد المعاني بالحقيقة والمجازية في الباقي وههنا كل المعاني سواء في الاستعمال قوله
والحكم انما هو آه قيل كون الحكم حقيقة بالتفسير الاول دون بالتفسير الآخرين غير ظاهر بل الاظهر ان
شائعان في استعمال الفن واما الاول فقد صرح البعض بانه خطاء ولعله اعتبر وضع اللغة قوله تحقيق
آه حاصله ان هذه التفاسير الثلاث للحكم ليست للتخصيص بل الاذعان والقبول ايضا من تفسيراته قوله
لا يخفى ما فيه في الحاشية والحق ان النسبة ليست ايضا من الانفعال اللهم ان يقال المراد بالنسبة هي من حيث
انها موجودة في الذهن ولا شك انها حينئذ تصير علما وانفعالا وبهذه العناية لا يتوجه ما اورد في الشرح
الاول ان اراد هذا التفسير غير مناسب آه انتهى قوله فيها الحكم آه وجه التمريض ان النسبة من حيث الحيثية
علم لما قيل ولا يتناول هذا التفسير الثالث للحكم الخ فتامل قوله فيها لا يتوجه آه الا ان المراد بالنسبة النسبة من
حيث انها موجودة في الذهن وهي ليست حكما بمعنى حينئذ القضية بل بمعنى التصديق قوله الذي هو
التصور بالدليل والبرهان ان العلم من مقولة الكيف لان العلم عبارة عن حصول الصورة
الانفعال ... قبول النفس للصورة من الانفعال وهو ايضا باطل لان ...
بان الانكشافات ... الصورة ولا دخل فيه للوازمها كالانفعال وغيره والاضافة ...
الصورة التي ... الصورة ... الخ

الوجود بای الموضوع الذی ہو الذہن وظ انہا غیر قابلۃ للنسبۃ والقسمۃ وغیرہما فیہ واما عن الحالۃ الادراکیۃ
کما ہو التحقیق عند المحشی وغیرہ فمن الکیف ایضا **قولہ** فلعلہ آہ دفع ما یتراءی ایرادہ علی ما قال المصنف
ان الفعل ہو انہ لا یخفی للعاقل اشار کون العلم من مقولۃ الانفعال لانہ مذہب مرجوح والدفع
بانہ ارادہ بکون العلم انفعالا انہ حاصل بالانفعال ای قبول الذہن الصورۃ لا انہ من مقولۃ
الکیف ولا باس بان یکون الشئ حاصلا بالانفعال وداخلا تحت مقولۃ الکیف **قولہ**
اعلم ان ہہنا اشکالا آہ حاصلہ ان العلم ہو المکتسب من صورۃ الشئ مجردۃ عن المادۃ فصور
الجواہر تکون جوہرا فی الذہن بناءً علی انحفاظ الماہیات فی الوجود مع انہ یصدق علیہا
فی الذہن تعریف العرض لانہا وجدت فی الموضوع اذ الذہن یستغنی عنہا ولا
یحتاج الیہا فیلزم کون الشئ الواحد جوہرا وعرضا مع انہما متباینان لا یصدقان علی
شئ واحد **قولہ** فنقول آہ جواب للاشکال حاصلہ لا نسلم المنافاۃ بین الجوہر والعرض فان
مدار الجوہریۃ علی ان یکون الوجود العینی للشئ لا فی الموضوع بمعنی انہ لو کان ذلک
الشئ موجودا فی الخارج لکان لا فی موضوع ومناط العرضیۃ علی ان یکون الشئ موجودا
فی الموضوع سواء کان فی الاعیان او الاذہان فالصورۃ الجوہریۃ عرض بمعنی انہا وجدت
فی الموضوع ای الذہن وجوہر بمعنی انہا لو وجدت فی العین لکانت لا فی الموضوع نعم
لو کان معنی الجوہر ان لا یکون الشئ فی الموضوع مطلقا یلزم المنافاۃ قطعا **قولہ** لا یخفی علیک
آہ ایراد علی الجواب تقریرہ انہ لو لم یکن بین الجوہر والعرض منافاۃ بل یصدق العرض علی
الجوہر کما قلتم یختل الحصر فی المقولات التسع اذ المقولات اجناس عالیۃ متباینۃ بالذات فلا یصدق
مقولۃ من مقولات العرض علی الصورۃ الجوہریۃ التی ہی من مقولۃ الجوہر مع صدق تعریف
العرض علیہا کما عرفت وہل ہذا الا عدم الانحصار **قولہ** اللہم آہ حاصلہ ان مرادہم من حصر العرض
فی المقولات التسع حصر الاعراض الموجودۃ فی الخارج لا مطلق العرض اعم من ان یکون فی الخارج
او الذہن والصورۃ الجوہریۃ الحاصلۃ فی الذہن من الاعراض الذہنیۃ فلا یکون داخلۃ تحت
مقولۃ من المقولات التی ہی من الاقسام الاعراض الخارجیۃ فلا یختل الانحصار فی الحاشیۃ اشارۃ
الی ان ہذا الجواب غیر تام وذلک لان التحقیق عندہم ان الاضافۃ وغیرہا من المقولات التسع لیست موجودۃ فی الخارج
والصواب فی الجواب ان یقال مرادہم حصر الاعراض الموجودۃ فی نفس الامر والموجود فیہا آہ ان الحقیقۃ العلمیۃ الحقیقۃ
الحاصلۃ فی الذہن من حیث ہی ہی وکل منہما مندرج فی مقولۃ الاولی من مقولۃ الکیف والثانی من مقولۃ اخری من مقولۃ الجوہر

وغيرها كما ستنكشف عنك غطاءه واما الحقيقة الحاصلة في الذهن من حيث انها مكتنفة بالعوارض
الذهنية بان يكون التقييد داخلا والقيد خارجا او يكون كل منهما داخلا اي المركب من العوارض
والمعروض فلا شك انها من الاعتبارات الذهنية وليس لها وجود في نفس الامر كما لا يخفى على
من له ادنى مسكة ولما كان الاطلاع عليه موقوفا على كلام باقي بعد ذلك لم نورده واوردنا الجواب
الغير المرضي واشرنا الى عدم الارتضاء انتهى **قوله** فيها غير تام فيه ما افاده بعض المحققين من ان
مرادهم حصر الاعتراض في التسع حصرا في الخارج اي العرض الموجود في الخارج منحصر في التسع بمعنى
انه لا يوجد خارجا عن هذه الاقسام التسع وان لم يوجد في كلها لعدم وجود بعضها في الخارج كما لا يخفى ثم فيه
فان المقسم ح للتسع يكون العرض الموجود في الخارج ولا بد من صدق المقسم على الاقسام مع انه
لا يصدق على المقولات النسبية التي ليست موجودة في الخارج انها عرض موجود في الخارج **قوله**
فيها والثاني آه حاصله ان الصورة من حيث هي هي من مقولة الجوهر وغيرها ولا يصدق عليهما انها
موجودة في الموضوع الذي هو الذهن اذ لا يلاحظ في هذه المرتبة كونها حاصلة في الذهن **قوله**
فيها فلا شك انها من الاعتبارات آه اذ اعتبارية هو التقييد يستلزم اعتبارية الكل قيل ان الحقيقة
الحاصلة من حيث انها مكتنفة بالعوارض الذهنية بان يكون حيثية التقييد داخلا في العنوان وان
المعنون موجودة في نفس الامر وان كانت باعتبار ان يكون الحيثية المذكورة داخلة في المعنون من
الاعتباريات ومراد الشيخ بعرضية الصورة الجوهرية عرضية الصورة من حيث انها مكتنفة بالعوارض
الذهنية باعتبار الاول فالاشكال باق على حاله **قوله** فيها ولما كان الاطلاع آه هذا دفع دخل مقدر
تقرير الدخل ان هذا الجواب لما كان صوابا فلم ذكر المحشي الجواب الضعيف المشار اليه بقوله اللهم آه تقرير الدفع
مستغن عن الشرح **قوله** وما اورده آه حاصل الايراد ان الوحدة والنقطة كيفيتان وليستا موجودتين في
الخارج فتوجد الكيف فيما سوى الموجود الخارجي مع انه من تتمته حاصل الدفع ان الوحدة ليست
من الاشياء الخارجية بل هو امر انتزاعي وليست بكيف ولا يتوهم ان الوحدة ليست بعرض فانه الموجود
في الموضوع ومن خواصه ان يقوم وجود بمحله وجود حاله وهي ليست كذلك فالنقض بها ساقط من اول
الامر ولا يحتاج الى العذر الذي ذكره المحشي لانا نجد فرقا بين الوحدة وسائر الاعراض في الخاصة المذكورة
نعم لو كانت الوحدة عين الواحد لتم ما يتوهم وليس كذلك واما النقطة فموجودة في الخارج ومن مقولة
الكيف فان النقطة كيفية للخط المتناهي الموجود في الخارج فهي ايضا موجودة فيه كما صرح به الفارابي
في تعليقاته فتامل **قوله** ثم اشكال آه حاصله انا اذا تصورنا الجوهر فحصل صورته في الذهن و

لايكون الا جوهرا بناءً على ان حصول الاشياء بانفسها في الذهن وهي العلم ايضاً لانه المكتسب من
الموجودات والعلم من الكيفيات النفسانية فلزم كون الشيء الواحد اي الصورة الجوهرية جوهرا
وكيفاً مع انهما مقولتان متباينتان لا يصدقان على شيء واحد فمناط الاشكال الاول لزوم كون
الشيء الواحد جوهراً وعرضاً ومناط الاشكال الثاني لزوم كون الشيء الواحد جوهراً وكيفاً **قوله**
وقد اجاب عن الاشكالين بعض المتاخرين آه المجيب العلامة القوشجي حاصل الجواب ان الشيء الجوهر
اذا وجد في الذهن فله مرتبتان مرتبة الحصول وهي عبارة عن حصول الشيء في الذهن مع قطع النظر عن
اكتنافه بالعوارض الذهنية ويقال له في هذه المرتبة انه معلوم وحاصل في الذهن وموجود فيه فهو اذن جوهر
لانه متحد مع ما هو في الخارج بحسب المهية اذ يلاحظ في هذه المرتبة الا نفس الشيء ومرتبة القيام وهي
عبارة عن قيام الصورة بعد حصولها في الذهن وفي هذه المرتبة يقال له انه علم وقائم بالذهن وموجود في
الخارج وكيف يصدق تعريفه عليه ليس بجوهر لان الشيء في مرتبة القيام مغاير بالمهية لما في الخارج
فلا يلزم كون الشيء الواحد جوهراً وكيفاً ولا جوهراً وعرضاً **قوله** وحاصله آه هذا رد على جواب المحقق
القوشجي بانه يلزم على هذا الجمع بين المذهبين حصول الاشياء بانفسها في الذهن لان الحاصل فيه عين المعلوم
ونفسه وحصول الاشياء باشباحها لان القائم فيه شبح المعلوم ومثاله لا عينه والا فالتحليل باق في
الحاشية لا شك ان القائم بالذهن لما كان علما يجب ان يكون صورة مطابقة للمعلوم فاما ان يكون
مغايرة له او متحدة معه والثاني باطل والا يعود الاشكال ويرجع الى السفسطة لثنائية في الحاصل في الذهن
فتعين الاول فالقائم بالذهن شبح المعلوم كما ان الحاصل في الذهن نفسه حقيقة واما تسمية احد بالقائم
والآخر بالحاصل فليس بمفيد انتهى **قوله** فيها فليس بمفيد آه لان الجمع بين المذهبين لازم على تقدير التغاير
والاشكال المذكور على تقدير الاتحاد **قوله** بلا دليل آه ولا يتوهم ان المجيب مانع اذ مراده انه لا يلزم كون
الشيء الواحد جوهراً وكيفاً وعرضاً لجواز ان يكون الفرق بالقيام بالذهن والحصول فيه والمانع ليس منصبه ايراد
الدليل لان المانع اورده مقدمة نظرية فلا بد لاثباتها من دليل نعم لو كان متعاضداً لما احتيج الى دليل البتة
قوله بل النظر الدقيق آه هذا ترق عما قبل حاصله انه ليس فيه سقوط عن درجة التحقيق بل الظاهر اقتضائه
بالنظر الدقيق كما تشهد به الحدس فلا يرد ان دعوى كون الصورة منشأ الانكشاف انما يتم على مذهب
القائلين باتحاد العلم والمعلوم واما على راي من قال ان العلم حالة آخرى فلا يصح الا بالدليل لانا نعلم
بالحدس ان الصورة الحاصلة كافية للانكشاف فلا حاجة الى الدليل فتامل **قوله** على انه لزم آه
هذا بيان محذور آخر على جواب المحقق القوشجي حاصله انا نعلم ان الصورة الحاصلة كافية للانكشاف

فهي علم لانا لا نعني بالعلم الا ما هو منشأ للانكشاف والصورة قد يكون جوهرا فيلزم ان يكون تلك الصورة علما وعرضا وكيفا
وجوهرا فعاد الاشكال **قوله** واجاب عنها المجيب صدر الدين محمد شيرازي حاصل الجواب منع ان صور الجواهر جواهر
وانحفاظ المهية في انحاء الموجودات فان ما كان جوهرا في الخارج صار عرضا وكيفا في الذهن بناء على ان مرتبة
المهية متاخرة عن مرتبة الوجود وتابعة لها اذ الشيء يكون موجودا اولا ثم لا يكون مهية فينقلب المهية باعتبار الوجود
فلا يلزم كون الشيء الواحد جوهرا وكيفا وعرضا في محل واحد لان الشيء اذا صار موجودا في الخارج صار بوجوده
الخارجي جوهرا واذا وجد في الذهن صار بوجوده الذهني كيفا ما مضى انيا **قوله** قوله ولا يخفى ما فيه لان هذا المجيب
فذهب كلامه على انه ليس في عالم الكون الا الوجود وهو كل مسلكه والمهيات امور منتزعة منه والمهيات امور منتزعة
عنه فيجب كل مرتبة من مراتب الوجود ينتزع عنه مهية كما هو مذهب الاشراقيين وعلى هذا انه لا يلزم قلب المهية التي
هو من المحالات لان الممتنع منه هو ان يصير المهية مع بقائها مهية اخرى في ظرف واحد وهو ليس كذلك اذ الصورة
النجاحية التي كانت عرضا الذهن يصير فيه جواهر **قوله** على ان هذا القائل الخ حاصله ان الصورة الحاصلة في الذهن
بعد الانقلاب الى الكيفية بل هي جوهر ام لا وعلى الاول يلزم كون الشيء الواحد جوهرا وكيفا وعلى الثاني حصل في
آخر مخالف له بالمهية وهو الشبح والشبح مع ان الدلائل التي دلت على الوجود الذهني بعد تمامها تدل على ان
الحاصل في الذهن نفس الشيء لا شبحه ومثاله **قوله** ولا شك ان مرتبة المعروض الخ فيه انه كيف يسلم هذا القول من يقول
انه ليس في عالم الكون الا الوجود بل الامر عنده بالعكس في الحاشية لذلك نقول اذا كان مرتبة المعروض مقدمة
على مرتبة العارض فلا يكون وجود العارض في مرتبة المعروض بالضرورة فيكون عدمه في تلك المرتبة والا
لزم ارتفاع النقيضين فيها مع انه اي العدم ايضا من العوارض حال كونه مضافا الى المعروض فنقول العدم
الذي هو من العوارض حال كونه مضافا الى المعروض فنقول العدم الذي هو من العوارض هو العدم بمعنى السلب
العدولي والعدم الذي هو نقيض الوجود هو العدم بمعنى السلب البسيط وايضا ارتفاع النقيضين المستحيل هو ارتفاعهما
في نفس الامر واللازم ههنا ارتفاعهما في المرتبة وهو ليس بمحال لانه يرجع الى ارتفاع المرتبة عن النقيضين مثلا ارتفاع
وجود المعلول وعدمه في مرتبة العلة يرجع الى ارتفاع العلة عن وجود المعلول وعدمه هكذا كما ترى ليس بتحقيق المقام ان نقيض
الوجود في المرتبة سلب الوجود فيها على طريق نفي المقيد لا سلب الوجود المتحقق ذلك السلب فيها اعني لنفي المقيد فالقول
بان الوجود ليس في المرتبة هو بعينه قول بتحقق نقيض الوجود فيها على الطريق المذكور فمن قال بجواز ارتفاع النقيضين في المرتبة يقول بتحقق احدهما
فيها من حيث لا يدري مع ان استحالة سلب النقيضين ليست بخصوصية ظرف دون ظرف بل هو محال في نفسه في اي ظرف كان كما يشهد به
الفطرة كيف وارتفاع النقيضين في ظرف يرجع الى اجتماعهما في ذلك الظرف اذ تحقق سلب الوجود في ذلك الظرف عنده نفي الوجود
عنه وتحقق سلب الوجود عنده نفي سلبه عنه واما التمسك بان سلب النقيضين في المرتبة يرجع الى سلب المرتبة عنهما قياسا عن اشتباه

احد بمعنى العدم بالآخر لان الكلام ح ليس في سلب الثبوت ونفي المقيد لا السلب الثابت والنفي المقيد فسلب النقيضين في المرتبة
يرجع الى سلب المرتبة عن احد النقيضين وسلبهما عنه وهو بين الفساد ضرورة امتناع خلو كل من الوجود والعدم من
ان يكون له او ان لا يكون له ذلك الامر فسلب وجود المعلول وعدمه في مرتبة العلة مثلا يرجع الى سلب العلة عن الوجود وسلبها
عنه انتهى قوله فيها لانا نقول آه هذا اعتراض على قوله ان مرتبة المعروض متقدمة آه حاصله انه لو كان مرتبة المعروض متقدمة
على العوارض لزم اجتماع النقيضين والثاني باطل فكذا المقدم بيان الملازمة ان العارض ح لا يكون في مرتبة المعروض لتأخره
عنه بل يكون عدم العارض والا لزم ارتفاع النقيضين مع ان عدم العارض ايضا من العوارض حال كونه مضافا الى المعروض فلزم وجود
العارض حين عدمه وهو اجتماع النقيضين قوله فيها فنقول جواب الاعتراض حاصله منع كون العدم الذي هو نقيض للوجود من العوارض
لان النقيض للوجود العدم بمعنى السلب البسيط وهو ليس من العوارض اذ العارض شيء ثبت للمعروض واين الثبوت في السلب البسيط
بل العدم الذي هو من العوارض السلب العدولي اي الثبوتي ففي مرتبة المعروض يكون عدم العارض بمعنى السلب البسيط لا السلب
العدولي ليلزم ح وجود عارض من العوارض وتحقق اجتماع النقيضين قوله فيها ونفيا ارتفاع النقيضين آه جواب آخر للاعتراض
والتقرير غني عن الشرح قوله فيها تحقيق المقام آه هذا رد على الجواب الثاني وتقوية للجواب الاول حاصله ان نقيض الوجود
في مرتبة المعروض سلب الوجود فيها على طريق نفي المقيد لا النفي المقيد اي السلب المتحقق في تلك المرتبة ومن الضروريات
ان وجود العارض ونقيضه اصليان لا ارتفاع فمن قال بجواز ارتفاع النقيضين يقول بتحقق احدهما في تلك المرتبة ولو بارتفاع
وجود العارض العدمي نقيض الوجود من حيث لا بد به لان نقيض الوجود فيها هو سلب تلك الوجود فيها ولا شك في تحققه
قوله فيها مع ان استحالة آه منع على قول المجيب بجواز ارتفاعهما في نفس الامر بان ارتفاع النقيضين مستحيل مطلقا سواء كان
في نفس الامر او المرتبة قوله فيها كيف آه تأييد له قوله فيها يرجع الى اجتماعهما آه واجتماع النقيضين مح مطلقا فارتفاع النقيضين
المستلزم للمح الذي مح فان مستلزم المح مح قوله فيها واما التمسك آه هذا الاشارة الى جواب من التمسك بان سلب النقيضين في المرتبة
ليس عبارة عن ارتفاعهما في تلك المرتبة ليرجع الى اجتماعهما بل معناه ان مرتبة الماهية مسلوبة عن الوجود والعدم
لانهما من العوارض والمعروض في مرتبة مسلوب عن جميع العوارض لا ان الوجود والعدم النقيضان فيلزم اجتماعهما حاصل
الجواب ان الكلام ح في نقيض الوجود والعدم الذي عده المتمسك من العوارض هو السلب الثابت وهو ليس نقيضا للوجود
ليتم كلام المتمسك بل نقيضه سلب الثابت ونفي المقيد فح سلب النقيضين اي الوجود والعدم في مرتبة الماهية يرجع الى سلب
المرتبة عن احدهما وسلب تلك المرتبة عن ذلك وسلب الشيء عن الشيء وسلبه عنه بين الفساد ضرورة امتناع خلو كل من
الوجود والعدم من ان يكون له او ان لا يكون له ذلك الامر فعلى المتمسك شبهة احد معنى العدم بالآخر بان يفسر العدم الذي
نقيض الوجود بسلب الثبوتي فتدبر ما قلنا وليس كما عرفت قوله فيها فسلب وجود المعلول آه هذا بيان الفساد وما فيه الجواب الثاني في
هذا عنه ارتفاع وجود المعلول آه بان سلب وجود المعلول وعدمه في مرتبة العلة مثلا يرجع الى سلب العلة عن الوجود والعدم وسلبهما عنه وهو بين الفساد

قوله واما التقدم بالزمان آه لانه لو كان بين العارض والمعروض تقدم بالزمان وجد المعروض في زمان
لا يكون العارض فيه مع ان وجود المعروض في زمان انتفى من العوارض بحث قوله فلان التقدم بالطبع
تقدم بحسب الوجود واذ هو عبارة عن تقدم المحتاج بحسب الوجود فلو كان التقدم بين العارض والمعروض
تقدما بحسب الطبع يكون المعروض متقدما بالطبع على وجود المعروض الذي هو من العوارض انتهى فلو وجود الثاني
ان كان عين الوجود الاول يلزم تقدم الشيء على نفسه او غيره فيلزم انتهى قوله والتقدم بالعلية تقدم بحسب
الوجوب لانه عبارة عن ارتباط مصحح لدخول الفاء بين وجوبي شيئين واذا لم يكن بين المعروض والعارض تقدم بحسب الوجود
فكيف يكون التقدم بينهما بحسب الوجوب اذ الوجوب لا يتصور بدون الوجود قوله ما يصح ان يكون آه والمعروض
لا يجوز تاخره عن العوارض قوله والقوم آه هذا دفع ما يتراءى ايراده من انه اذا كان هذا التقدم سوى
التقدمات الخمس يختل حصر التقدمات في الخمسة بان انحصار التقدم في الخمسة انما هو في التقدم بحسب الوجود
وتقدم المعروض على العارض ليس من اقسام التقدم بحسب الوجود فلا يختل الحصر وان شئت ان تعلم وجه انحصار التقدم
في الخمسة فاستمع ان التقدم اما ان يكون بحيث يقتضي عدم الاجتماع بين المتقدم والمتاخر في الوجود ام لا
الاول هو التقدم بحسب الزمان والثاني اما ان يكون محتاجا اليه المتاخر اولا والاول اما ان يكون المتقدم
فاعلا وهو العلي اولا وهو الطبعي والثاني اما ان يعتبر فيه مبدأ يكون القريب منه متقدما وهو الرتبي او لا
وهو الشرف قوله وقد اجاب بعض المحققين آه المجيب المحقق الدواني حاصل الجواب منع كون العلم
الذي هو من الامور الذهنية من مقولة الكيف حقيقة لان المقولات اقسام للموجود الخارجي فلا يلزم
كون الشيء الواحد جوهرا وكيفا لانه جوهر حقيقة وكيف مسامحة واما عدهم العلم من مقولة الكيف مسامحة
لمشابهته الكيف القائم بالموضوع في العين في الافتقار الى المحل وعدم اقتضاء القسمة والنسبة قوله خال عن التحصيل
وبعيد عن التحقيق فانهم عدوا المقولات وقسموها الى الانواع ومنها مقولة الكيف وقسموها الى الكيفيات النفسانية وغيرها
وعدوا من الكيفيات النفسانية العلم فبعد تسليم مقولية المقولات وان الاقسام المندرجة تحتها انواع القول
بان بعضها داخل على سبيل التحقيق وبعضها على سبيل المسامحة خال عن التحصيل وبعيد عن التحقيق قوله وانا حاصله انه منع
كون العلم من مقولة الكيف وانما هو كيف بمعنى آخر الذي ليس بمقولة قوله فبعد تسليم آه اشارة الى انه لم يظهر من كلامهم
الا ان للكيف معنيان ولك ان تقول انه اخذ من كلام الشيخ فانه ذكر ان العرض يطلق على معنيين احدهما الموجود في
الموضوع وثانيهما ماهية اذا وجدت في الخارج كانت في موضوع ولا شك ان المقسم معتبر في الاقسام وهو يستلزم ان يطلق
الكيف الذي هو قسم من العرض على معنيين ايضا قوله يشكل بالصورة الجزئية آه تقريره انه لا يصدق تعريف الكيف بمعنى العرض العام
المأخوذ فيه عدم النسبة والقسمة على الصورة الجزئية الى حاصله من الاضافة المخصوصة كالابوة لزيد او المقدار المخصوص كذراع من لحم

بوجود النسبة في الاولى والقسمة في الثانية فتحصل الاشكال الحتي ان الجواب المذكور ان دفع الاشكال بلزوم
كون الشيء الواحد جوهرا او كيفا لكنه لا يقلع مادة الاشكال وهي صدق المتباينين على شيء واحد لانه لزم كون الشيء الواحد
كيفا واضافة او كما فلا يتوهم ان هذا الجواب اتحاد الجوهر والكيف لا اتحاده من المقولة الاخرى فلو لم يجز هذا الجواب
اتحاده بالاضافة لا يضرنا واجاب بعض الاعاظم عن الاول بان النسبة الماخوذة في الاضافة وجودا في الكيف عدما
كون العرض بحيث لا يعرض لموضوع الا ويعرض عرض آخر لموضوع آخر يكون كل منهما متقوما على موضوعه مقابلا ل
موضوع آخر وهذه النسبة متحققة في الصورة الذهنية للاضافة اذ هما يعرضان لموضوع وهو الذهن من حيث انهما تعقلان
معا وعن الثاني بان القسمة الماخوذة في رسم الكم وجودا وفي رسم الكيف عدما هو قبولها للقسمة في المحل بمعنى ان المحل
ينقسم بانقسامه وليست الصورة الجسمية من هذا القبيل لان الجسمية لا تنقسم بانقسامها وكذا الذهن **قوله** وهو يحاكي
بها آه والا تحقق العلم وقت كونها في الاعيان فليس كذلك **قوله** فهذا الحمل حمل عرضي لان المحمول اي الحالة الادراكية
خارجة عن الموضوع الذي هو الانسان وعارضة له **قوله** فالعلم حقيقة هو غير الحاصل في الذهن لانه بعد حصول الشيء آه **قوله**
واطلاق العلم آه دفع لما يظن من انه اذا كان العلم عبارة عن الوصف فلم يطلقون على الصورة الحاصلة في الذهن انها
علم بان هذا الاطلاق من قبيل اطلاق العارض على المعروض لان ذلك الوصف علم وعارض للصورة الحاصلة **قوله**
فالعارض آه فتحصل الجواب عن الاشكال على هذا التحقيق انا لا نخبر ان الصورة الحاصلة في الذهن هي العلم ليلزم ان يكون
الصورة الحاصلة جوهرا او كيفا لان العلم حقيقة انما هو الوصف العارض المسمى بالحالة الادراكية وهو كيف دائما لا يكون
تابعا للشيء واما الصورة الحاصلة فانها وان كانت عرضا لوجودها في الذهن لكنها تابعة للموجود الخارجي لانها متحدة معه في الماهية
النوعية فهي ان كان كيفا فتلك ايضا كيف وان كان جوهرا فهي ايضا جوهر وكتب افتخار(?) جدي واستاذي كمال الملة والدين
قدس سره في تعليقاته على الحواشي الزاهدية الجلالية لا يذهب عليك ان الحالة المسماة بالحالة الادراكية ان كانت من
الصفات الانضمامية فالمتصف بها النفس لا الصورة فيلزم ان يكون الصورة عالمة لان العالم ما يكون منشأ قيام مبدأ الانكشاف والنفس
المجردة مع كونها محلا لها شهد به الوجدان على ما يظهر بالرجوع اليه يلزم عليه ما لا يرجع الى ما اشكل به على شارح التجريد بقوله لانه جمع
بين المذهبين اي مذهب القائلين بحصول الانفس في الاذهان والقائلين بالاشباح وذلك لان القائم بالذهن غير الصورة
العلمية ليس الا معنى مختصا بالمعلوم في ظرف الذهن وهو المعنى بالشبح والحاصل انه يرد عليه ما اورد على شارح التجريد بان
وثانيا انه لا دليل على وجودها فهل هذا الا ادعاء بلا بيان بل ربما يمكن ان يستدل على خلافه بمثل ما استدل به على شارح التجريد
بان الصورة العلمية كافية للانكشاف ولا حاجة الى العلم الاسمى بالانكشاف فالقول بالصورة القائمة اخرى تعسف وان تمسك
انتزاعية ويكون الصورة العلمية شرطا للانتزاع فان كانت هي الانكشاف الذي هو ملك(?) للصورة مبدأ له فيمنع ان الانكشاف
حقيقة صفة الصورة لا العالم فيكون علما حقيقة ويلزم ان لا يكون من مقولة الكيف حقيقة على ما توحده لان الانتزاعيات الذهنية

ليست من الموجودات الخارجية ولا الذهنية الا بعد الانتزاع ولا ريب في انه لا ينتزع عن الصورة الا بعد
الانكشاف وهو ليس لشيء اذ مفهوم لازمه كالتمايز عما عداها وهو مثل الانكشاف ايضا فيلزم ان لا يكون العلم
عالما بالفعل الا بعد انتزاعه ولو حصلت الصورة العلمية في النفس بالفعل الا ان يقال يكفي في اتصاف الانتزاعيات
وجود منشأ الانتزاع كما في السماء والفوقية فان السماء فوق صادق ولو لم يوجد انتزاع منتزع وان تمسكت
غير الانكشاف يلزم مع تلك المقدمة الثابتة انه لا دليل على ثبوته فهذا الحكم والله يشهد الرجوع الى الوجدان
بخلاف ذلك ثم الخلل الواقع في كلامه المسوق لبيان تلك الحالة الادراكية ظ فانه ان كان مقصوده ان تلك
الحالة صفة للصورة فضعيف وان كان مقصوده انه صفة للعالم قيامها قوله فالعرضي من مقولة الكيف يستلزم كان
معروضه من هذه المقولة او من مقولة اخرى فانه يدل على ان معروضه هو الصورة العلمية المتحدة مع العلوم الى
كلامه المتين اقول يمكن الجواب عن الاعتراض الذي اشار اليه بقوله انه يرجع الى الشك به على الشارح التجريدي بان نقول
ان قيام الحالة الادراكية في النفس ليس بالاستقلال بل قيامها فيها هو بعينه قيام الصورة فيها لان الحالة
الادراكية متحدة معها في الوجود ولا يلزم من اتحادهما ان يكون الصورة عالمة معروض العلم بها اذ العروض الذي
يوجب حمل المشتق على المعروض العروض بمعنى الحلول لا العروض بمعنى الحمل بالعرض هذا الاولى الى قول شارح
التجريد فان المحشي يزعم ان بينهما اتحادا في الوجود بخلاف شارح التجريد فانه يزعم ان وجود الوصف مغاير لوجود
الصورة لكن بقي هنا بعد شيء وهو ان اتحاد الحالة الادراكية والصورة في الوجود فقط لان الوجود معنى مصدري
وحدته وتعدده تابع لوحدة المنسوب اليه وتعدده واذ المنسوب اليه متعدد فالوجود ايضا كذلك تمت الحمد لله الذي يسر لعبده العاصي
الراجي الى رحمة ربه البارئ محمد ظهور الله الانصاري اختتام بالتسويد والتبييض في سنة الف ومائتين بعد السبع
من السنة الهجرية النبوية صلى الله على صاحبها وسلم والصلوة على رسوله محمد المصطفى
عبد الله جي قاب قوسين او ادنى وآله الائمة الهدى واصحابه المقتفى
اللهم امتنا وسائر اهل الايمان على حبهم واحشرنا في مودتهم بحق نبيه
صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم

آمين يا رب العالمين

تمت ١٢

مولوی ظہور اللہ حاشیہ میر زاہد رسالہ

Date	No.	Date	No.
	[illegible]		